


· BIBLIOTECA ·
· LVCCHESI · PALLI ·

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

APPOGGIATO SUL FATTO

OPERA

DEL P. LUIGI TAPARELLI D. C. D. G.

CORRETTA ED ACCRESCIUTA DALL' AUTORE

VOLUME II.





ROMA

COI TIPI DELLA CIVILTÀ CATTOLICA

1855



DISSERTAZIONE QUINTA

LEGGI MORALI ASSEGNATE DALLA NATURA
ALL' OPERAR POLITICO DELLA SOCIETÀ.

CAPO I.

CHI ABBIA I DRITTI POLITICI [a].

ARTICOLO I.

Partizione.

SOMMARIO

988. *Soggetto e oggetto di questi dritti* — 989. *nella società tranquilla e nella convulsa.*

988. Ad ottenere il bene degl'individui associati conviene che la società si renda viepiù perfetta [735]; e tal sarà se possa e conoscere i bisogni e ordinare gli andamenti esterni [747 e seg.]; e però o piegarne le volontà o almeno forzarne l' operar materiale. Conviene dunque determinare: 1.° Qual sia la persona che dee rendere la società atta a tal uopo? 2.° In qual modo la società divenga atta a tal uopo?

989. Intraprendiamo la soluzione del 1.° problema: essa può riguardarsi e in una società rettamente ordinata, e in una società disordinata o convulsa. Incominciam dalla prima.

a Questa materia venne chiarita nell' *Esame Critico degli Ord. Rapp.* P. I, C. III, §. 3, 4.

Articolo II.

A chi appartengono i dritti politici in una società tranquilla.

SOMMARIO

990. *Il Sovrano possiede i dritti politici* — 991. *si domanda se esso può alienarli?* — 992. *i dritti politici sono* per sè *alienabili, ma salvi i dritti altrui* — 993. *l'alienabilità dei dritti politici riguarda ogni forma di Governo.* — 994. *Altro è abdicare, altro trasferire i dritti* — 995. *il potere ereditario nasce per via di traslazione* — 996. *l' esser* potere *nasce dalla natura ; ma l'ereditarsi dal fatto.* — 997. *Distinzione fra* l'autorità *e il suo possesso.* — 998. *Quali Stati sieno ereditarii* — 999. *in qual modo il pubblico bene deve influire nel* dritto successorio.

990. La soluzione di questo primo quesito non presenta veruna difficoltà a chi è proceduto nello studio della società con rigorosa analisi.

Se egli è debito della società il proteggere e perfezionare l'operar sociale degl' individui, debito altresì della società debbe essere per conseguenza il rendere sè stessa capace di proteggerlo e di perfezionarlo [735]. E siccome questa capacità esige un perpetuo lavorio che la vada sostenendo e modificando ; giacchè e *per sè* può crescere indefinitamente [860] e *pel suo obbietto* deve adattarsi al variar perpetuo delle vicende sociali, così è necessario che un principio perpetuamente e *moralmente* attivo vada attentamente or riparando le perdite or provvedendo al miglioramento sociale. Ma il principio moralmente attivo della società è l'autorità [829 e segg.]: dunque l'Autorità è incaricata dall' Ordinatore eterno delle umane società di operare non solo *civicamente* regolando gl' individui, ma anche *politicamente* ordinando il corpo sociale e nel primo suo nascere e nel perpetuo alterarsi ch' è proprio di tutte le cose create.

E siccome l' autorità non può operare se non è concreta [466], nè può essere concreta se non in quell' essere intelligente [425 e segg.] il quale chiamasi il *superiore;* così al superiore ossia alla persona (*fisica* o *morale* ch'ella sia) dotata dell' autorità sociale è commesso dalla natura e il dovere e il dritto di ordinare *politicamente* la società [a].

Or chi è in ogni pubblica società il superiore? Esaminammo già in parte questo punto nella terza Dissertazione [614, 626, 658 e altrove] nella quale si vide esser varie le persone in cui l' autorità va a posarsi in origine secondo i varii fatti dai quali nascono le società: in una società formata per man di natura l' autorità appartiene all'antico possessore: in una società volontaria, a tutti i contraenti: in una società doverosa, al possessore del dritto prevalente. Ma tutto ciò riguardava la società nel primo suo nascere: si domanda adesso se in processo di tempo i dritti politici possano cangiare padrone e trasferirsi o volontariamente o involontariamente; o in altri termini se i dritti politici sieno alienabili.

991. Ricorriamo ai principii. Alienabili sono quei dritti dei quali l'alienazione non importa trasgressione dell'ordine [349]: or questa trasgressione può nascere e per relazioni naturali e per relazioni accidentali; un padre ha dalla natura il dritto di educare i figli: ma chi fortuitamente incontri un bambino esposto e privo di *ogni altro* sussidio avrà dovere e dritto di allevarlo dal fatto accidentale di questo incontro; nè l' un nè l' altro di essi può rinunziar al suo dritto perchè non può rinunziare al dovere. Si danno dunque dei dritti inalienabili *naturalmente*, e dei dritti inalienabili *accidental-*

---

a Dunque il dire che il popolo dee *sempre* avere *dritti politici*, vale altrettanto che il dire che ogni popolo fa parte della persona sovrana, o in altri termini, che non si dà Governo monarchico [525].

mente. I dritti politici appartengono eglino a qualcuna di queste due classi? [CIII.]

992. È evidente in 1.° luogo che la *natura* non ha stabilito verun legame generale per cui il dritto di governare appartenga a qualche persona o comunità [559, 3.°] determinata; è egualmente evidente che molte volte il superiore dee cangiarsi per morte; e che ancor senza morte, può molte volte riuscire spediente la mutazione. È dunque evidente che il dritto di governare non è dritto *per sè* naturalmente inalienabile.

Ma non è meno evidente che molti casi possono presentarsi, in cui l'alienazione danneggi un terzo o gravemente disturbi l'ordine sociale: nei quali casi il determinare se l'alienazione sia lecita dipende dalle leggi sopra la collisione dei dritti [363] la cui applicazione non presenta per sè gravi difficoltà.

993. Merita per altro qualche osservazione un punto che venne trascurato da molti pubblicisti; ed è che il problema di cui parliamo non è proprio soltanto delle monarchie; poichè in ogni forma di Governo i dritti politici possono considerarsi e come bene di chi li possiede e come principio di ordine politico. La trattazione dunque che si è voluta presentare sotto il solo aspetto monarchico [a] dee riguardare ogni forma di governo, ed in ciascuna ammette la soluzione medesima.

Vero è per altro che nella poliarchia essendo ordinariamente minore la influenza degl' individui, il danno sociale ordinariamente oppone minori ostacoli all'abdicazione dei dritti politici; ma il danno personale del *terzo* può trovarsi quasi uguale e nelle poliarchie e nelle monarchie: e però tanto più può essere illecito, per esem-

---

a V. per esempio il BURLAMACCHI *Dritto polit.* p. 2, c. 4; il GROZIO I. B. et P. l. 2, c. 7, §. XX e seg.

pio, ad un Lord o ad un Pari il privare i figli di tal dignità, quanto ad un Sovrano il privare i suoi della monarchia. Molto più poi potrebb' esser illecita una tale abdicazione ad un intero corpo politico, da cui dipender può in gran parte il ben dello Stato.

Quando questo ben pubblico è maggiore di quello che pretenderebbe conseguir l' abdicante, egli è chiaro che l' abdicazione è illecita: e molte volte porta giustamente la taccia di codardia e d'infamia. Ma in altri casi il rinunziare ai dritti politici è libero non meno al monarca che al poliarca; e possono averne entrambi lode di magnanimità non ordinaria calpestandone la vana grandezza.

Anzi vi sono dei casi in cui il rinunziare al dritto di governare può essere, se non rigoroso dovere, almeno dovere di umanità; e sono quelli, in cui l' ostinarsi a salvar questo dritto può cagionare grave danno alla società [a]: tale è nella monarchia il caso di un pretendente impotente ed incapace [681]; tale nella poliarchia il dovere di cedere a certe leggi di suffragio evidentemente necessarie pel bene pubblico [b] [629 e seg.]. In simili congiunture la fermezza nel sostenere i proprii dritti apparenti sarebbe rea; e potrebbe meritarne la perdita anche violenta.

994. Ma avvertasi che altro è rinunziare i dritti politici, ossia il dritto di ordinare il corpo sociale, altro è trasferirli in altrui: il rinunziarli suppone soltanto che non rechi danno la cessazione dell'abdicante; il trasferirli suppone inoltre che niuno abbia anteriormente il dritto di sottentrare all' abdicante, e che questi possa per conseguenza apporvi per clausola [349] la elezione del successore.

---

a Vittorio Emmanuele di Sardegna salvò a' dì nostri i suoi popoli coll'abdicare.

b Nella dieta di Polonia accadde talvolta che un solo opponendosi a tutti fu trucidato dagli altri Palatini.

Un sovrano elettivo potrà dunque rinunziare, ma non trasferire: un sovrano patrimoniale, il cui titolo al comando sono i suoi beni ereditarii [517], come può trasferir questi beni, così può trasferire il dritto ancor del comando. E lo stesso può dirsi dei membri di un' aristocrazia o elettiva o ereditaria territoriale: la decisione dei casi particolari sempre dipende dai titoli originarii che possono variarsi indefinitamente.

Conchiudiamo dunque che il diritto di ordinare politicamente la società appartiene a chi possiede in essa l' autorità; che per conseguenza il monarca ha diritto di ordinarla da sè: i poliarchi debbono ordinarla di comune consenso [521 e seg.]: che l'uno e gli altri possono rinunziare tal diritto se non intervenga altrui danno: che possono anche trasferirlo, se possano trasferire il titolo su cui si appoggia quel dritto.

995. Quindi si vede qual giudizio debba portarsi intorno alle successioni ereditarie delle sovranità le quali sono una vera traslazione dei diritti politici. Molti pubblicisti hanno voluto discutere questo problema senza guardare ad altro che *al bene sociale*, e non avendo del bene sociale una giusta idea, hanno con gran libertà trinciato ogni diritto. Ma di grazia, che avrebbero eglino risposto ai loro proprii governanti se questi *pel ben sociale* avessero diroccata la loro casa per farne una piazza, occupati i beni per sostentarne uno spedale? Senza fallo, cred' io, avrebbero risposto che il primo de'beni sociali è la sicurezza a ciascuno de' suoi diritti [a], e però la inviolabilità della giustizia.

---

a « L'intérêt des individus, dit-on, doit céder à l'intérêt public. Mais . . . . « cet intérêt que vous personnifiez n'est qu'un terme abstrait, il ne représente « que la masse des intérêts individuels. . . . S'il était bon de sacrifier la fortune « d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en « sacrifier un second, un troisième, jusqu'à mille. . . . En un mot l'intérêt du « premier est sacré, ou l'intérêt d'aucun ne peut l'être » (BENTHAM, *Oeuvres* T. II, pag. 189).

996. Ora, secondo ciò che nella prima sezione abbiam dimostrato, il diritto di comando, il possesso dell' autorità può appartenere [468 e seg.] a certi individui determinati per ragioni di *fatto concreto*, distinte dal principio *astratto* di bene sociale, benchè a lui non opposte anzi favorevoli [478 e seg.]; dunque il determinare ogni dritto successorio, ed ogni altra fase dei dritti politici col *solo* principio astratto, egli è un riguardare la quistione sotto un solo aspetto; egli è risolvere un problema complicato soddisfacendo ad una sola delle condizioni ch' egli esprime.

997. E questa soluzione incompiuta ed equivoca nasce, se ben si mira, da una confusione d' idee che abbiam più volte notato: si confonde l' autorità col possesso dell' autorità, e di questo si parla come si parlerebbe di quella. — L'autorità, si dice, è stabilita dalla natura per ottenere il bene comune; dunque debb' essere posseduta da chi *meglio* può fare il bene comune. — La conseguenza è falsa; giacchè quel *meglio* non si trova nell'antecedente: e l' argomento può paragonarsi al seguente — il patrio potere è stabilito dalla natura pel retto allevamento dei figli; dunque appartiene a colui che *meglio* può allevarli. — In questo discorso ognun vede non solamente la falsità della conseguenza, ma anche l'equivoco da cui deriva la falsità: ognuno sa rispondervi che il patrio potere esiste nella società domestica pel bene dei figli; ma l'esserne investito non è effetto di questo bene, ma di *un fatto* precedente. Questo *fatto* è cagione del possesso; la *natura* poi del patrio potere è cagione che obbliga il possessore ad usarlo in pro dei figli. E se così non ne usa, o se per difetti accidentali fosse incapace di così usarlo (per imbecillità, per pazzia) potrà da competente autorità venirne spogliato: ma la prima investitura non nasce da questo *solo* principio.



Or perchè, io domando, non si dee del poter sovrano discorrere così appunto come del patrio? L' essere la società pubblica più

estesa della domestica darà bensì maggior forza ai doveri, ma non ne cangia la natura. Dunque la trasmissione del potere sovrano nelle società tranquille dee determinarsi colle leggi di giustizia risultanti *dal fatto:* agitar la quistione ereditaria col *solo* principio astratto della *utilità* è quel medesimo errore che si commette trattando della miglior forma di governo senza riguardo ai dritti anteriori [552]. Parlate voi *specolativamente?* la quistione non è di grande importanza. Ma pretendere che si debba *praticamente* decidere se un regno debba essere ereditario, considerando soltanto la utilità del popolo; egli è un dimenticarsi che il primo bene sociale è la giustizia e l'ordine [CIV].

998. I regni dunque, o diciamo meglio, i dritti politici saranno ereditarii quando concorrono due condizioni: 1.° che il dritto originario sia appoggiato ad un titolo *ereditabile*, come sarebbe la possessione territoriale da noi altrove considerata [517] o la possessione per giusta conquista [648 e seg.]: 2.° che il *primo* possessore voglia trasmettere anche questo dritto nei suoi eredi; giacchè potendo ogni possidente trasferire de' suoi dritti ciò che vuole e sotto le condizioni che vuole [415], da lui dipende il determinar le norme della propria eredità; salvo sempre ogni dritto del *terzo*, e sotto le condizioni prescritte dalla natura (giacchè noi parliamo qui solo di dritto naturale) alle successioni ereditarie [a] [776 e seg.].

Abbiam detto il PRIMO *possessore*, perchè da questo propriamente incomincia il *titolo* ereditario ai dritti politici; egli può vincolare con una condizione qualunque (purchè giusta) i suoi eredi;

---

a Il nostro secolo dopo tutti gli altri ha fatto un doloroso sperimento degli inconvenienti che nascono dall' invertire le leggi della successione. Portogallo, Spagna, Danimarca quanto sangue hanno sparso per la mutazione di un ordine che niuno ponea in quistione!

ma se determina in una forma qualunque la linea ereditaria, non è più libero ai legittimi successori in quanto eredi patrimoniali il nulla decretare *contro* quello che dal primo possidente fu loro imposto; sebbene, *oltre* questo, possano talvolta aggiugnere nuove condizioni.

999. — Ma non dovrà dunque tenersi verun conto del pubblico bene in materia di successione? — Rispondo, dee tenersi grandissimo, ma senza ingiustizia. E però 1.° con somma attenzione dovrà riguardarlo il primo che stabilisce le norme di successione in una novella sovranità. Ed appunto il pubblico bene ha fatto stabilire quasi in tutti i popoli la successione ereditaria, come può vedersi a lungo presso i pubblicisti [a] i quali ne dimostrano i sommi vantaggi; il pubblico bene ha fatto stabilire la primogenitura, essendo nociva alla società nell' ordine consueto la suddivisione, che la priva di una perfezione dell' unità, l' estensione [LVIII]; il pubblico bene ha fatto stabilire in molte monarchie la legge Salica, essendo le donne meno atte al governo. In somma se il possesso dell' autorità è stato *dai fatti* conceduto a certe persone, e queste hanno perciò potuto trasferirlo come in ogni altro dritto alienabile; esse per altro hanno riconosciuto e confessato col fatto che l' autorità dovea da loro usarsi a pubblico bene, e secondo questo trasferirsi con tali norme che al ben pubblico fossero favorevoli, senza ledere i dritti privati. 2.° L' educazione di un principe destinato al trono (e a proporzione anche l' educazione delle aristocrazie ereditarie) formano uno dei più rilevanti fra i doveri politici: l' educazione è nelle sovranità ereditarie ciò che le forme di elezione nelle sovranità elettive, sian esse monarchiche o poliarchiche: queste

---

a V. Grozio I. B. et P.

elezioni scelgono un Sovrano degno del trono, l'educazione lo forma.

3.° Potrà accadere che le leggi stabilite dal fondatore per la successione al trono si ravvisino col tempo nocive al pubblico bene: allora il Sovrano, benchè vincolato nella sua qualità di *erede*, pure potrà modificarle nella qualità di *Sovrano* (salvando, s'intende, tutti i dritti che non si collidono dalla *vera* necessità sociale). Imperocchè la persona e la famiglia del sovrano fanno parte della società, e però sono subordinate all' *Autorità* astratta; questa dunque, come loro superiore, può modificarne l' operare per quanto esso si opponesse al ben sociale: dunque può anche modificare l' effetto dei testamenti anteriori. Or questa Autorità astratta parla in concreto per bocca del Sovrano: dunque il Sovrano può come capo della società, ciò che non potrebbe nella qualità di erede modificare il dritto di successione a norma del pubblico bene, salvi i dritti particolari.

ARTICOLO III.

Dei dritti politici nella società convulsa.

§. *I. Stato della quistione, e opinioni diverse.*

SOMMARIO

1000. *La quistione riguarda anche le poliarchie* — 1001. *essa presenta due sensi:* — 1002. 1.° *se il comando ingiusto obblighi? doppia risposta* — 1003. *nelle società subordinate si può appellare* — 1004. 2.° *se chi comanda ingiustamente perda l'autorità?* — 1005. *un solo comando ingiusto non toglie l'autorità* — 1006. *del comando abitualmente ingiusto; si chiarisce il problema.* — 1007. *Opinione monarchica empia.* — 1008. *Opinione monarchica cattolica.* 1009. *Opinione arciliberale: liberale-mitigata* — 1010. *Presupposto ridicolo di tale opinione e suoi limiti* — 1011. *Necessità di trattar la quistione.*

1000. Ma tutto il fin qui detto riguarda una società bene ordinata e tranquilla. Suppongasi ora il caso, di cui a' di nostri si è menato tanto schiamazzo; il caso di un popolo che accusa d'ingiustizia e di tirannia il suo sovrano; ed esaminiamo se questi perda o possa perdere a fronte di tale accusa, quando sia ben fondata, i suoi dritti politici?

Prima di entrar in materia io sarei curioso di sapere perchè si è tanto disputato se il Monarca possa perdere i suoi dritti, e si è disputato sì poco se possa perderli una poliarchia qualunque, quando in verità le due quistioni sono perfettamente equivalenti. Pensarono forse i pubblicisti che una poliarchia sia incapace di governare tirannicamente? Chi così la pensasse legga le lettere di Cobbet, e vedrà cose da trasecolarne. Indarno il Ginevrino ci dice che il popolo ha sempre ragione: chè troppo più alto grida la coscienza non darsi popolo che vaglia contro l'eterne leggi di giustizia.

Pensarono forse che tali vessazioni non possano durare? le lettere stesse vi presentano due secoli di tirannia poliarchica nel clero e nel parlamento anglicano.

Ma siane qual si vuole la cagione, il certo è che la quistione riguarda ogni forma di sovranità, giacchè in ogni forma può insinuarsi tirannia. Infatti che cosa è *tirannia?* Tralasciamo le etimologie, e riguardiamo al valore corrente del vocabolo: tirannia è *potere ingiusto nella pubblica società*: e siccome il potere può essere ingiusto e nella sua origine e nel suo abuso, così due specie vi sono di tirannia, tirannia di usurpazione, tirannia di oppressione.

Or i poliarchi possono e usurpare un potere a cui non hanno dritto, e abusare di quello che a buon dritto posseggono: dunque anche nella poliarchia può darsi tirannide; e però il problema dee considerarsi nel suo generalissimo aspetto, e proporsi in tal forma — *la persona* (fisica o morale) *del superiore perde ella il dritto a comandare quando abusa del potere?*

1001. Ognun si avvede a prima giunta che il quesito presenta due sensi: 1.° il comando ingiusto obbliga egli i sudditi ad eseguirlo? 2.° chi comanda ingiustamente perde egli i dritti di sovranità? Rispondiamo ad entrambi e cominciamo dal primo.

1002. Il comando può essere ingiusto or *nella natura* della cosa comandata, or *nello scopo* per cui si comanda. Se la cosa comandata è *per sè* ingiusta, egli è evidente che il comando non può obbligare; giacchè *obbligazione* è dovere *secondo ragione* [97 e seg.] l'ingiusto è *contro ragione* [347 e segg.]; dunque ripugna una *obbligazione a commettere l' ingiusto* [484]. Se poi il comando nulla inchiude d' ingiusto per *natura*, ma è soltanto ingiusto, o sembra ingiusto, perchè non tendente al pubblico bene, a cui dee tendere ogni ordine dell' autorità; allora è evidente che il comando obbliga i sudditi ogni qual volta egli scende dall'autorità *suprema*. Giacchè a qual fine è costituita un' autorità se non perchè leghi le in-

telligenze [426] allorchè esse discordano? Dunque il disparere del suddito lungi dal liberarlo, è anzi la cagione principale del dovere di obbedire. Nè si dà altro principio di unità (e di felicità) sociale, toltane questa obbligazione di obbedire; giacchè 1.° è impossibile che le intelligenze associate conoscano da sè immediatamente tutto l'ordine del loro operare relativamente al ben pubblico: 2.° quando pur lo conoscessero, verrebbero ingannate nei loro giudizii, e traviate nei loro voleri dal privato interesse. Dunque allorchè il comando non è di cosa contro natural onestà il poter supremo obbliga il suddito, ancorchè il comando sembri non conducente alla pubblica utilità [CV].

1003. Dissi il poter *supremo;* giacchè da quanto si dimostrò parlando dell' associazione ipotattica [707] è chiaro che un poter secondario può essere guidato dal supremo alle vie del giusto se talor traviasse: e il suddito che implora da questo un atto della sua influenza riparatrice, non esce dalla unità sociale, il cui principio supremo ei riverisce, ma piuttosto resiste a chi vorrebbe uscirne e traviare.

Conchiudasi dunque che il comando obbliga il suddito benchè questi non vegga in esso la ragione di pubblico bene, purchè non vi scorga una evidente violazione del dritto naturale.

1004. Assai più scabrosa è la soluzione del 2.° quesito poc' anzi proposto — Chi comanda ingiustamente perde egli l' autorità? — scabrosa, dico, non tanto per sè medesima, quanto per le passioni che atterriscono e pei sofismi che oscurano. Esponiamo prima chiaramente lo stato della quistione; e tentiam di parlarne da filosofo che non vuole altro che il vero, senza adulazione e senza astio. La quistione può intendersi *d'un solo* ordine ingiusto, ovvero *dell'abito* di comandare ingiustamente; tal ingiustizia può offendere o direttamente *la società*, o *qualche individuo* di essa: *Autorità* nel caso nostro può significare o il dritto ad essere obbedito in quel co-

mando ingiusto; ovvero in generale ogni dritto di comando ancorchè giusto: finalmente *perdere* può significare un' *astratta* mancanza d' interno valore, o una *pratica* invalidità per cui cessi in ognuno il dovere di obbedire: o a dirla più chiaramente, la voce *perdere* può intendersi e per riguardo al merito di chi comanda e per riguardo al debito di chi obbedisce. Da questi varii sensi la quistione proposta prende aspetti assai diversi.

1005. Che *un solo* comando ingiusto, principalmente se venga diretto contro tutta la società, possa far perdere appresso ogni dritto al comando, potrebbe forse inferirsi dalla dottrina del Cousin altrove confutata [LXXXI]; ma non so che venga esplicitamente insegnato da alcun filosofo [a]. L' assurdo è così palpabile, che non sembra poter cadere in mente umana.

1006. Il quesito dunque riguarda *l'abito* di comandar ingiustamente; ma questo può nascere e da incapacità e da malizia: nel primo caso l'affermare che il sovrano perde l'autorità si appoggerebbe al dritto che ha la società ad esser felice; nel secondo caso anche al delitto per cui meriterebbe il sovrano di esser punito.

Ma se anche si concedesse che il sovrano incapace e tiranno perda l'autorità, il quesito sarebbe sciolto in una maniera tutta *speculativa:* e ancor si potrebbe domandare — e *da chi* dovrà decidersi che il sovrano comanda da tiranno? — Or questo è finalmente il vero cardine della quistione *pratica*, alla cui soluzione tant' ingegni e tante passioni hanno sì strepitosamente lavorato da due e più secoli in qua; e con dottrine, come ognun sa, disparatissime. Ma

---

[a] Alcuni eretici avrebbero forse dato luogo a tal proposizione rispetto alla società cristiana allorchè dissero, i prelati perdere l'autorità col peccato. Tali furono gli Ussiti, de' quali può vedersi al tom. IV degli *Annales de philosophie chrétienne* 2.ª edizione pag. 185. Vedi anche il Perrone: *de Ecclesia* parte 1, cap. 2 ad 7.

per quanto vi si adoperassero a variare e modificar le risposte, il quesito è sì chiaro che non è possibile un notabile svario nelle conclusioni: o convien dire che il giudizio della quistione appartiene al sovrano, o appartiene al popolo, o che appartiene ad un terzo (se pur si riesce ad assegnar questo *terzo*). Da queste tre sentenze è impossibile uscire; ma nell'abbracciarne una si può procedere da principii diversi e con diverso spirito: alcuni sostennero la inviolabilità del sovrano considerandolo come ministro irrevocabile del popolo sovrano (Hobbes), altri considerandolo come ministro inviolabile di Dio (Bossuet ecc.). Di coloro all' opposto che diedero al popolo il giudizio, altri dichiararono altamente la competenza di *tutti e ciascuno* a portarne qualsivoglia sentenza (Rousseau, *Système de la Nature* e mille altri rivoluzionarii *esaltati*); altri sostennero che solo i più saggi, e in certi casi determinati, con certe cautele e formalità (Burlamacchi, Spedalieri ecc.). Coloro finalmente cui parve assurdo il costituire o il sovrano o il popolo giudice in causa propria, ricorsero o ad una specie di anfizioni di cui bramarono la istituzione fra' popoli inciviliti (Leibnitz ecc.), o all'autorità pontificia fra i cristiani (Medio Evo, Maistre ecc.). Le altre sentenze intermedie sono una mescolanza, o una modificazione, o un palliativo delle precedenti. Esaminiamo brevemente il *pro* e il *contra*.

1007. La prima sentenza dice che il sovrano riceve dal popolo un potere irrevocabile. Avendo noi dimostrato assurdo il *patto sociale* [557 e seg.], abbiamo atterrata la base stessa di questa dottrina; ma l' Hobbes che la stabilisce sopra quel *patto*, ammette un secondo assurdo anzi un complesso di assurdi e d'ingiustizie nello ammettere questo *delegato irrevocabile* ancorchè abusasse dei suoi poteri; essendo impossibile che i suoi committenti abbiano voluto soggettarsi a tal patto; se avesser voluto non avrebber potuto, se l' avessero fatto potrebbero rivocare il mandato. Chi vuol vedere

queste ragioni più stesamente potrà vederle nei tanti Autori di opposta sentenza [a].

1008. Alla sentenza del Bossuet, il quale ripete dalla divina ordinazione la inviolabilità del sovrano, si suole opporre: 1.° che egli procede da teologo con principii rivelati non da filosofo con principii di natural discorso: ma avendo noi col natural discorso assicurata la divina origine del potere sovrano, la opposizione non sembra di gran momento [428-500]: 2.° che la divina ordinazione ha bensì stabilita l'autorità sociale, ma non la persona ov' essa risiede; or di questo egli disputa coi suoi avversarii; cioè della persona in cui risiede l'autorità quando il possessore attuale ne abusa: intorno a ciò abbiam veduto [503] in qual senso anche la persona possa dirsi eletta dal cielo, ma riguardo alle conseguenze ch' ei ne deduce ci riserbiamo di dirne fra poco: 3.° che dato ancora esser da Dio ordinata la persona in cui risiede l' autorità, pur non ne siegue la sua assoluta inviolabilità, non potendosi credere volontà del supremo Signore l' assicurarle impunità nella sua tirannia. Questa difficoltà dee sciogliersi in tutte le opinioni, giacchè essendo impossibile una serie infinita di giudici, nè trovandosi in terra un tribunale impeccabile, è forza ammettere che il supremo Signore abbia voluto *in questa terra di pellegrinaggio* la possibilità della oppressione: l'attribuir tale oppressione ad un'aristocrazia o ad una democrazia, o anche ad un mezzo mondo confederato, non cambia la reità della oppressione; dunque o convien ricorrere ad un Giudice eterno che in una vita avvenire correggerà i torti della presente (e questa è la principal difesa del Bossuet posto in miglior condizione dei suoi avversarii che *prescindono dalla vita avvenire*),

---

a Vedi per es. lo SPEDALIERI *Dr. dell' U.* l. 1.

o soffrire in qualsivoglia opinione una possibilità di oppressione senza riparo.

1009. La sentenza di chi concede al popolo la *onnipotenza morale* venne confutata da noi nella sua base del patto sociale, ed è inoltre inconciliabile colle idee *immutabili* di natural giustizia: onde la sua assurdità evidente rende inutile una seria confutazione. Ed ecco perchè fra i difensori della competenza del popolo nel giudicare il sovrano ricorrono sempre i più savii alla opinione mitigata del Burlamacchi, dello Spedalieri ecc.: ma questa pure oltre lo assurdo del *patto* è esposta ad altri assurdi e contraddizioni senza fine. Per esempio bastino i seguenti: 1.° si dà il giudizio ai più saggi: ma chi ha dritto di giudicarsi saggio? 2.° Da chi viene l'autorità dei saggi se non dal popolo? or esso ha egli perduto per questo il dritto di scegliere altri rappresentanti, o anche di far da sè? 3.° Nei tumulti anche i sedicenti *saggi* si lasciano infatuare, o almeno sono ingannati da prove, da clamori, da testimonii fallaci ecc. 4.° E come si aduneranno i saggi? se il sovrano soffre che tengano quieti consigli non è tiranno: se è tiranno le adunanze sono impossibili. 5.° Quali saranno i delitti degni di deposizione? quali le prove sufficienti ed imparziali [a]? 6.° Il sovrano non è mai solo, giacchè se non avesse i suoi fedeli già sarebbe deposto: or questi suoi fedeli non sono eglino parte della nazione e per lo più parte notabilissima?

1010. A queste ragioni recate da gravi Autori aggiungo una osservazione che mi si presenta ogni qualvolta leggo lo Spedalieri, il Burlamácchi o simili altri Autori. Mi par vederli genuflessi appiè di un Idolo sanguinoso e minaccevole, porgli in mano la scimitar-

---

[a] Chi più spiegati volesse vedere questi argomenti li troverà nel TAMAGNA confutator dello SPEDALIERI. Lettera 1, cap. 1.

ra, protestando che egli è solo padrone, *tu solus dominus:* ma pregarlo, per amor di sè stesso e della sua pace, che vada adagio, che non ferisca. Ma il filosofo dee chiarire il dritto non implorar misericordia; queste suppliche si umili potranno assai sopra *quel volgo* che gli Autori medesimi ci descrivono cieco, ignorante, furibondo, *incapace* di guidar sè medesimo! Se lo scegliere a giudice chi non sa regolarsi già fa poco onore al criterio di chi lo sceglie, lo sperarne poi discrezione e prudenza è il colmo della dabbenaggine. In sostanza la sentenza di questi filosofi, esposta in tutta la sua schiettezza e con lealtà da uomo che non simula, si riduce alle due seguenti proposizioni: 1.ª — il popolo ha natural dritto di giudicare se debba obbedire — e questa è la base di un' assoluta anarchia; 2.ª — è pericolosissimo lasciar al popolo un tal dritto perchè è quasi impossibile che non ne abusi — e questa mostra non poter esser naturale un' autorità si rovinosa. E in verità qual contraddizione! dire che il popolo dee creare un sovrano, perchè egli è incapace di regolarsi anche quando è tranquillo; e poi dire che dee giudicare se il sovrano lo regge equamente, e giudicarlo nella ebbrezza dei tumulti e nelle burrasche delle popolari assemblee! E perchè gli fu dato un sovrano, se non per frenarlo appunto in questi momenti si pericolosi?

Le ultime due sentenze che vorrebbero rimettere ad un terzo il giudizio sono senza fallo le più conformi all' *astratta* giustizia, ma sono elleno ancora conformi all' ordine *pratico*? 1.° — Un sovrano (poter *supremo*) può egli senza contraddizione soggettarsi ad altro potere? 2.° — Supposto che vi vada soggetto per *dritto*, qual tribunale avrà potere coattivo per sanzionar la sentenza nel *fatto*? 3.° — E come portare a quel tribunale il ricorso? 4.° — Nel medio evo tutto ciò fu possibile. — Verissimo; ma fu possibile in un sistema di governo appoggiato alla rivelazione e ad una fede sopran-

naturale: or noi ragioniamo del dritto naturale, e però dobbiamo risolvere in questi limiti la difficoltà proposta.

1011. Ecco brevemente accennate le precipue difficoltà che a ciascun sistema si oppongono. Resta ora che tentiamo di risolvere il problema coi nostri principii; dal che volentieri mi dispenserei essendo persuaso che assai più utile sarebbe alla società l'obbedire senza sapere, che il sapere (come oggi accade) senza obbedire. Ma l'indole del secolo in cui viviamo rende ormai necessario anche in tal materia il parlare, e parlare per via di principii e di principii fondati nella umana ragione; giacchè parlano i nemici del vero, o pretendono filosofare, e ricusano alla pura fede ciò che alla ragione attribuiscono. Il tacere adunque non farebbe obbliare la quistione ma trionfar gli avversarii; il parlar riguardato sarebbe tacciato di servilità; il ricorso all'autorità parrebbe penuria di ragione. Dirò dunque con quella libera schiettezza che serve unicamente al vero: persuaso che se vi ha tempo in cui anche il vero dee per prudenza tacersi [a]; quando poi dall' errore tumultuante vien rotto il silenzio, allora il vero dee dirsi senza timore, e colla ferma fiducia che egli *allor* non può nuocere. Non dirò cose nuove, che il vero non è mai nuovo; ma solo m' ingegnerò di dare al vero la evidenza di quei principii da cui lo deduco, e sopra i quali ho lavorato finora tutto l' edifizio sociale.

---

a Tempus tacendi.

§. II. *Sentenza dell' Autore sopra la quistione specolativa.*

SOMMARIO

1012. *Si rammentano i principii* — 1013. *stato della quistione, e sua divisione* — 1014. 1.° *del possesso; i dritti possono o sospendersi per collisione, o cessare cessando i titoli* — 1015. *la collisione sospende l'uso dell'autorità* — 1016. *i titoli dell'autorità sono varii* — 1017. *conseguenze di tal varietà* — 1018. 2.° *del soggetto; l' autorità esige* intelligenza e amor del bene — 1019. *divario fra questi requisiti e sua applicazione* — 1020. *Conclusione della quistione specolativa.*

1012. E quali sono questi principii? eccone un breve sunto. I. L'uomo è creato dal suo Fattore in una universal società, di cui lo intento è la felicità suprema ed eterna: II. è invitato per mezzo di varie combinazioni accidentali a congiugnersi più specialmente con alcuni individui determinati in particolar società, il cui intento è agevolarsi esternamente un vivere onesto con aiuti scambievoli, e sforzi concordi [724]: III. questa concordia [426] è impossibile senza un' autorità, principio di unità che possa unire esternamente gli associati: IV. l'autorità esiste astrattamente nella società per necessità di sua natura, ma non può operare se non concreta in certi individui determinati [466 e segg.]: V. i *fatti* sono quelli che determinano quali sieno questi individui a cui tocca essere organi dell' autorità [503 e altr.]: VI. dal *fatto* nasce la disuguaglianza individuale dei dritti fra gli uomini, come dalla natura nasce la loro specifica uguaglianza [355]: VII. salvare a ciascuno di essi realmente quella parte dei dritti, che emerge viva dalla collisione coi dritti altrui, ecco la legge fondamentale della giustizia sociale [742].

1013. Da questi principii risulta primieramente un punto di veduta che può contribuir non poco a chiarire il problema: la dispu-

ta non riguarda l' autorità astratta ma la concreta; e per conseguenza nulla giova il dimostrare che *si dee obbedire all' autorità;* conviene dimostrare che *l'autorità cangia o non cangia di possessore* nel caso di abuso; il che può accadere 1.° cessando il possesso dell' autorità: 2.° venendo meno il soggetto dell' autorità. Incominciamo dunque ad esaminare il primo punto: ma ricordiamoci che l'*autorità* non è soltanto *dritto di riscuotere lo adempimento di ciò a che altri è obbligato*, giacchè questa è proprietà di ogni dritto; l'autorità è *dritto di obbligare* [426] e però di riscuotere anche certe azioni *per sè* non obbligatorie. Or il possesso di questo dritto cessa egli per l' abuso?

1014. Per rispondere proponiamo prima il quesito in forma più generale: un dritto qualunque si perde egli coll' abusarne? se si perde dovrà perdersi o per la collisione di un dritto più gagliardo o per la mutazione dei titoli di fatto. Per collisione il dritto non cessa interamente [306] ma solo se ne sospende quella parte di azione che è contraria al dritto collidente: così l'assalitore ingiusto perde talora a fronte dei suoi uguali il dritto d'incolumità mentre assale; ma desistendo dall' assalto lo possiede novamente e in piena attività. All' opposto la mutazione dei titoli di fatto trasmuta anche il dritto, e l'annientamento dei titoli lo annienta: così i dritti di padre fondati sul bisogno *naturale* del figlio, vengono modificati col *naturale* modificarsi di questi bisogni, e i dritti di autorità domestica fondati sul coabitar quotidiano cessano colla separazione di tetto.

1015. Or se questi modi di *cessare* sono proprii di ogni dritto, proprii saranno eziandio del *dritto di comandare*, ond'egli cesserà per collisione, quando sieno comandate azioni *per sè* malvage [1002], ma desistendo da tali comandi cessa la collisione e il dritto rivive. Dunque l'abuso non abolisce interamente per via di collisione l'autorità, ma solo ne sospende l'attività nel riscuotere azioni malvage

colla reazione del dritto naturale, più gagliardo di ogni altro dritto [114].

1016. Se dunque l' abuso può annullare l'autorità dovrà ciò accadere per l'annullamento dei titoli: or quali sono i titoli di *possesso dell' autorità*? sono quei *fatti* [996] pei quali taluno si trovò superiore di una società; i quali fatti abbiam veduto altrove [598 e seg.] potersi ridurre o a fatti di *natura*, o a *consenso* di volontà, o a *dritto prevalente*: questi fatti sono eglino soggetti a cangiamento per l' abuso?

1.° Il fatto costante di *natura* non cangia: onde un padre, per es., non perderà per l' abuso, *nell' ordine di natura indipendente*, l' autorità paterna (benchè nello stato civile la superiore autorità possa privarnelo [707]).

2.° Il *consenso* può essere or revocabile ora irrevocabile: il consenso *revocabile* può essere legato a condizioni o libero, e però il mutarsi del fatto potrà allora annullare il consenso, quando le condizioni sieno violate, o quando le libere volontà liberamente lo ritrattino. Il consenso *irrevocabile* è un fatto che non si muta; potrà da taluno dubitarsi se sia possibile, se sia lecito ecc. ma *per sè* certamente egli è un fatto sopra il quale, posto che sussista una volta, l'abuso non può influire. Inoltre la *irrevocabilità* del consenso potè da prima esser fondata o sopra la semplice volontà libera o sopra le doti e i servigi della persona a cui si conferì la sovranità in frangenti pericolosi [a]: la prima potrà andar soggetta ad eccezioni cui non ammetterebbe la seconda.

3.° Il *dritto prevalente* può formare associazioni or soggettando a sè stesso il popolo, or soggettandolo ad altri governanti: in questi

---

[a] Quanti popoli si diedero sudditi a Roma per campare dalle branche di vicini prepotenti!

secondi *il fatto* per cui sono in possesso dell' autorità è mutabile da quello che la conferì, nel primo caso il diritto è per sè or immutabile, or mutabile secondo la origine anteriore da cui proveniva.

1017. Da queste osservazioni si deduce che l' abuso costante dell' autorità può annullarla in quei regnanti che tutta la ricevettero dal *libero* e rivocabile consenso del popolo: ma se questo consenso fu appoggiato a certi servigi prestati dal regnante al popolo, l' abuso non può annullarla se non abbia annullato il servigio da cui il consenso ebbe origine. 2.° Quando l' autorità proviene da altro sovrano più potente [a], questo può in caso di abuso giustamente ritoglierla, e il popolo che si pretende oppresso a lui può giustamente ricorrere. 3.° Quando poi il possesso dell' autorità dipende da titolo immutabile, potrà talvolta esserne sospeso l' uso, ma il dritto è immutabile come il titolo in cui si fonda [b].

E tanto basti intorno al *possesso* dell' autorità; passiamo ora a vedere se per l' abuso dell'autorità possa venirne meno il *soggetto*.

1018. *Autorità* è dritto di ordinare una società a ben comune: ella esige dunque un soggetto *intelligente*, giacchè *ordinare* è atto proprio dell' intelligenza; un soggetto *tendente al bene*, giacchè dee comunicare altrui codesta tendenza. Quindi apparisce che l'*assoluta* mancanza d' intelligenza produce assoluta incapacità di autorità [c]; la sospensione temporanea dell' uso d' intelligenza, il delirio, la pazzia ecc. sospendono l' uso dell' autorità. Così per parte della volontà una total perversità *irremovibilmente* ostinata produce inca-

---

a I feudatarii nel medio evo furono bene spesso sovrani subordinati.

b Tale fu la sovranità patriarcale.

c Gli stupidi, i *cretini*, e simili incapaci di mai acquistare un sufficiente uso di ragione sono dunque incapaci di autorità.

pacità di autorità [a]: a questa potrebbe equivalare una *ferma* risoluzione di volere *direttamente e con piena cognizione* IL MALE della società. Se poi talvolta si voglia non *il male*, ma *un* qualche *male* della società [b]; e si voglia non in quanto è suo male ma sotto aspetto di bene; e la volontà non sia in ciò ostinata; in tal caso potrà l'autorità restare alle volte sospesa [1002] ma non manca assolutamente il soggetto.

1019. Un gran divario passa fra queste due specie d'incapacità per difetto o d'intelletto o di volontà; ed è che la prima nascendo da mancanza di una facoltà *necessaria nel suo operare* [59] non può venire nè occultata nè cangiata a piacere; all'opposto la perversità essendo propria di *libere* volontà, può da queste e mascherarsi e cangiarsi. Gl'indizii della prima dipendono da fatti evidenti e materiali; la seconda si rinchiude nei penetrali della coscienza, se una frenesia da mentecatto non la manifesti sfacciatamente, e non la sostenga ostinatamente. Potrà dunque cessare o sospendersi nel suddito il dovere di obbedire nel caso di mania o di stupidezza per la sola ispezione dei fatti che manifestano la mancanza di ragione; ma di rado o non mai accadrà che fatti evidenti mostrino una perversità indurita e irreducibile.

1020. Se dunque riguardiamo specolativamente la cosa, possono accadere dei casi in cui la persona (fisica o morale), che era in possesso dell'autorità, la perda: e ciò accadrà quando o le venga meno il titolo per cui comandava, o ella si trovi scema di quei requisiti senza cui non può resistere in concreto l'autorità. E la per-

---

a Il mal demonio e l'anima reproba sono soli in tale stato d'incapacità.

b Quando gl'imperatori romani vietavano l'introduzione del cristianesimo, voleano un male della società, ma non sempre *come male sociale*: la loro autorità in *tal comando* era dunque sospesa; ma non abolita per altri atti giusti.

dita sarà totale e irrimediabile se tutti e irreparabilmente sieno perduti i titoli e i requisiti: sarà parziale e passeggera se parziale o passeggera sia la perdita. Nel primo caso l' autorità passerà ad altre mani, nel sècondo sarà amministrata da vicegerenti.

§. III. *Quistione pratica considerata relativamente al soggetto in generale.*

SOMMARIO

1021. *Si propone la quistione* — 1022. *i litiganti sono uguali* — 1023. *fra uguali il possesso decide.* — 1224. *Applicazioni* 1. *quando il possesso è pel Sovrano* — 1025. 2. *quando il possesso è pel popolo* — 1026. 3. *quando il possesso è in altro maggior potentoto.* — 1027. *Difficoltà che suole opporsi* — 1028. 1. *risposta: si danno alcuni mali non rimediobili* — 1029. *anche i liberali ammettono che il Sovrano è inviolabile* — 1030. 2. *risposta: è assurdo che il Sovrano sia corretto dai sudditi* — 1031. 3. *risposta dedotta dalla economia divina* — 1032. *i disegni del Creatore esigono certe apparenze d' imperfesione* — 1033. *il Creatore ci dà un rimedio ai disordini sociali,* — 1034. *anche nel puro ordine di natura* — 1035. *ma questo ancora deve andar soggetto a fallire* — 1036. *affinchè l' uomo sia sospinto alla religione, vera proteltrice dell'ordine sociale* — 1037. *conciliatrice fra sovrani e popoli.* — 1038. *Conclusione: vantaggi di nostra teoria.*

1021. Trattammo finora la quistione specolativa, cioè per quali motivi si perda l' autorità: ma che pro se poi non si chiarisce chi abbia il dritto di applicare in pratica le leggi indicate? e in qual modo egli debba applicarle? Esaminiamo questi punti; e per procedere con ordine vediamo prima quali sono i litiganti, e quali diritti essi vantino.

1022. Si tratta di decidere fra un popolo che accusa, e un sovrano che niega. Domando io in prima: queste parti sono elleno uguali al tribunale della ragione? — No, grideranno forse i monarchici; il superiore non è uguale al suddito. — Ma questa risposta suppone ciò di che si disputa; giacchè si disputa se chi fu sovrano tale

ancor sia. — No, replicheranno dalla parte opposta i liberali, un solo uomo non è uguale ad una intiera nazione. — Se si trattasse di numero avrebbero ragione, ma trattandosi di dritto.... Perchè mai (ripetiamolo) perchè i liberali stessi sostengono eglino la necessità di chi governi, se non perchè una intera nazione non può da sè nè conoscere il dritto nè volerlo con sicurezza? Dunque un sol uomo può aver dritto contro una intera nazione: or al tribunale della ragione solo il dritto *prevale:* dunque nel caso nostro al tribunale della ragione le persone dei litiganti sono uguali.

1023. Or qual è la legge di giustizia fra due litiganti uguali? che sieno ascoltati entrambi ugualmente, che le loro asserzioni abbiano uguale autorità, che a niuno sia tolto ciò ch'ei possiede se il possesso non venga dimostrato evidentemente ingiusto: in somma, a dirla in breve, *uguaglianza* [354 e seg.] e *possesso* [355 e 611] (uguaglianza specifica, disuguaglianza individuale). Queste leggi su cui si appoggia tutta la giustizia sociale, queste leggi fondate sulla natura stessa dell' uomo, cessano elleno forse di essere evidenti fra sovrani e sudditi? un innocente *solo* è egli meno inviolabile quando ha *molti* nemici? e molti *innocenti* quando hanno un nemico *potente*? Niuno oserà asserirlo.

Conchiudasi pur dunque che, nella gran quistione sopra i poteri politici, i litiganti in faccia alla ragione sono uguali, e però debbono essere giudicati dalla ragione secondo le leggi fondamentali di ogni giustizia, *uguaglianza e possesso.*

1024. Applichiam queste leggi alle varie origini di sovranità considerate poc' anzi [1017]. La sovranità nasce ella da fatto costante [612, 614] di natura? il possesso è nella persona del sovrano: dunque se *non siavi un superiore* al quale possano deferirsi le accuse e che possa imparzialmente giudicarne, egli non può da una ragione imparziale venire spossessato dell' autorità per la semplice accusa della parte contraria. — Ma questa, si dirà, prova le sue

asserzioni. — E in faccia a qual giudice se giudice non esiste? e con quali testimonii che non sieno della stessa parte? — Almeno ella avrà dritto di guerra, giacchè fra uguali questa è poi l'ultimo giudice di ogni contesa. — Ma la guerra ricerca un dritto certo e una probabilità di riuscimento: or nel caso nostro il dritto è incerto, nè solo incerto ma contrario, giacchè legalmente il principe possiede il comando, i danni poi e i pericoli sono incalcolabili: dunque non è lecita nè per giustizia nè per prudenza.

— I danni incerti di una guerra, rispondono, non potranno mai pareggiarsi alla certa oppressione presente, e noi consentiamo di buon grado ad arrischiarvici. — Ma essi che così parlano non sono tutta la società; di essa gran parte ancora sta pel sovrano, altrimenti questo non potria sostenersi; un' altra parte bramerebbe forse il cangiamento, ma non a tanto suo costo; e quegli stessi che sono più arrischiati non dichiarano autenticamente, accertatamente il loro parere. Dunque qual dritto ha un pugno di faziosi ad arrischiare la pace, le sostanze, la libertà, le vite di tutti gli altri membri della società? ed arrischiarle senza un titolo *certo* legalmente, autenticamente?

— Il dritto, dicono, è certo in faccia alla nostra coscienza; dunque possiamo su questa appoggiare la nostra rivolta. — La coscienza è guida dello individuo; ella può dunque ad un litigante dar dritto contro dell' altro quando si tratta di due individui e de' privati loro interessi: ma trattandosi della operazione *sociale*, quale è quella che procaccia il bene sociale, la coscienza del privato non può servirle di guida: l'operar sociale debbe essere diretto dalla giustizia sociale dichiarata autenticamente cioè secondo le forme proprie di ciascuna società; questo giudizio è quello che costituisce la *coscienza sociale* (se così può appellarsi) cioè la regola prossima di ogni atto sociale. Il pretendere che la coscienza di uno o di molti privati possa dar norma all' operar sociale, è errore più

mostruoso che se si dicesse la coscienza dell' uno poter dirigere l' operar dell' altro individuo; giacchè due individui almeno hanno la stessa specie, ma nel caso nostro non solo l' azione esce dai limiti della persona operante, ma esce perfino dalla specie, essendo di specie diversa l' operar sociale dall' operar individuale. Se dunque si giudicherebbe stranezza l' assegnar la coscienza di un uomo per regola all' operar dell' altro; quanto maggiore stranezza assegnarla per regola all' operar di una società! Con pari filosofia potremmo regolare il movimento dei pianeti colle leggi della vegetazione.

Ripetiamolo dunque: in una sovranità nata da fatto costante di natura, il *possesso* è in favor del sovrano.

1025. Ma se la sovranità fu creata da *libero* consentimento dei sudditi, e questi serbarono a sè la riparazione dei mali nell' ordine politico, allora *essi sono in possesso* del poter supremo quando convengano sotto certe forme determinate (di che diremo appresso). Dunque se nelle debite forme essi giudicheranno oppressivo il governo, avranno dritto a ripararne i torti; ed i richiami del principe accusato non potranno aver forza se non trovasse un tribunale competente a cui presentarli, e provarli [a].

Che se il popolo nel consentire alla elezione del Sovrano, non serbò a sè la riparazione dell' ordine in caso di oppressione, allora il Principe, entrato in possesso d' irrevocabile autorità, non potrà sopra la semplice asserzione dei suoi accusatori venirne spogliato, e si troverà nel caso di cui prima abbiam detto.

1026. Nelle sovranità poi che vengono formate e protette da altro sovrano più potente, come le sovranità feudali del medio evo,

---

[a] « Voltaire a fort bien remarqué que l'élection suppose nécessairement un « contrat entre le roi et la nation, en sorte que le roi électif peut toujours être « pris à partie et être jugé » MAISTRE *du Pape* t. 2, c. IX, p. 18.

alcuni Cantoni svizzeri e Confederazioni tedesche, e negli antichi tempi i tanti principi e Stati subordinati a Roma: in tale sovranità, io dico, è evidente dalla teoria del dritto ipotattico, e dai primi principii di giustizia [707 e seg.] che il superiore deve impedire gli abusi di potere: ed essendo ordinatore della maggior società, egli deve esaminar le cause e far dritto a chi lo ha nelle società minori [CVI].

1027. Avrò io persuaso fin qui il mio lettore? confesso, che il mio discorso mi sembra appoggiato a principii di equità evidente, e dedotto con esattezza di logica rigorosa e schietta. Pure io sono persuaso che in certe teste rimarrà qualche ombra intorno alla sovranità originariamente indipendente [1024], e andranno ancora ruminando — come mai potete voi credere ed asserire che una intera nazione debba essere, secondo il dritto di natura, vittima rassegnata [a] ai furori di un tiranno, senza potere pur muovere un passo per respingerne le violenze? — Or questa difficoltà nasce, a parer mio, o dal non comprendere bene la materia di cui stiamo trattando, o dal non tener presente all'animo lo stato della quistione, o dal non considerare con guardo esteso l'economia della Provvidenza nel formare la società e nel dettarne le leggi.

1028. Non comprendono la materia; perocchè pretendere che la Provvidenza abbia dovuto regolar la società in modo che impediscasi ogni disordine egli è un pretendere che abbia dovuto formarla di angioli e non di uomini. O se il solo disordine che li ferisce è il darsi certe forme di società nelle quali l' abuso del potere sovrano è male irreparabile, io domando perchè questo solo male dovrà stimarsi intollerabile? Sempre vi furono e saranno dei pezzenti conculcati dal fasto dei ricchi, degli orfani spogliati dall' avarizia

---

a BURLAM. *Dr. polit.* p 2, c. 6, §. 38,

dei creditori, dei deboli oppressi dalla prepotenza, dei semplici aggirati dall' astuzia.... ai quali i tribunali lungi dal servire di conforto, non serviranno se non ad autenticarne legalmente la desolazione e la rovina: piangeranno i meschini sopra l' oppressa loro innocenza, nè troveranno ai loro pianti altro conforto che la Giustizia Divina riparatrice, tarda sì ma sicura ed inesorabile, di ogni lor torto. Queste sventure non sono elleno assai più frequenti, assai più sensibili, assai più oppressive che le *vere* e *desolatrici* tirannidi? I tiranni (che nelle nazioni cristiane, specialmente moderne, appena si trovano) fanno sentire il peso non già alla moltitudine, ai meschini da cui poco sperano e nulla temono; ma a pochi, e per lo più grandi, e però più capaci se non di resistere almeno di sfuggire e di mitigare il travaglio [a]; all' opposto la prepotenza privata è il flagello della moltitudine, e della probità inerme; e trova il modo di cangiare a stromento di oppressione la stessa spada della umana giustizia. Voi dunque che vi stupite di vedere *qualche rara volta pochi individui* di una nazione malmenati da un tiranno, come non vi stupite di vedere *costantemente* metà del genere umano oppressa dall' altra metà? e se a questa sventura *costante* assegnate per motivo la *necessità delle cose*, e per rimedio *la speranza nel Dio vendicatore*, qual difficoltà trovate ad assegnare la stessa causa e il rimedio stesso a quel caso sì raro ed incerto? Se il mio vicino mi opprime, mi spoglia, corrompe i miei giudici, mi chiude l' accesso al trono, mi tien carcerato.... ci vuol pazienza, così va il mondo, ci vedremo al giudizio estremo: ma se quello che mi opprime è un sovrano, oh il caso è diverso, la ingiustizia è intollerabile, conviene armare l'oppresso affinchè possa difendersi. E perchè non lo

---

a Può vedersi questa ragione spiegata lungamente presso l'HALLER. *Restaurat. de la Sc. polit.*

armate voi ugualmente contro il privato, tanto più acerbo nel ferire quanto più vicino nel vibrare il colpo? — Ricorra ai tribunali, direte: — ma se i tribunali sono appunto quelli che lo tradiscono. — Se lo fanno lo fanno a torto; chè ne' consigli della provvidenza sociale essi sono dati per difenderlo. — E il tiranno ha egli ragione di opprimere? non è egli dato dal cielo per proteggitore della innocenza?

1029. Sicchè, ponderatela attentamente: la *rara* sventura di un popolo oppresso non può servir di pretesto ad una dottrina contraria alla giustizia più comune. Il possessore non può essere spogliato se non da un giudice competente. E questo assioma è sì evidente, che i liberali stessi lo confessano senza avvedersene in due maniere: 1.° collo stabilire, che il popolo è *sempre* sovrano, *inalienabilmente* sovrano: così soltanto hanno creduto potergli assicurare il dritto di difendersi contro l' oppressione. Or questo non è egli un confessare che contro il sovrano non si può aver difesa? e che se il popolo non fosse sovrano non avrebbe dritto a difendersi? 2.° Colla forza *inappellabile* da loro stessi consentita a codesto loro idolo del *popolo sovrano*: se gli ostracismi e le cicute di codesto cieco tiranno di mille teste non hanno altro rimedio che la *pazienza* e la *morte*, qual meraviglia che ogni sovranità sia di ugual condizione?

1030. Sì, comprendiamolo in tutta la sua evidenza: *una Sovranità di cui gli abusi sieno riparabili* DALLA SOCIETÀ *in cui ella comanda*, questo è un assurdo, una contraddizione *in terminis*: giacchè sostituite ai termini la lor definizione, la precedente enunciazione equivale a questa: *una forza ordinatrice che può venir ordinata da una moltitudine senza ordine*. — Qual cosa più contraddittoria [a]? Ben veggo che mi si obbietteranno i governi costituziona-

[a] Il sovrano è autonomo rispetto ai sudditi e se dipendesse da loro non sarebbe veramente sovrano. GIOBERTI Intr. t. 2, pag. 242.

li, ove il sovrano è emendato dalla nazione: ma questo è cangiar quistione non iscioglierla. Chi è il sovrano nel governo costituzionale? Il sovrano non è già il Re, ma il *consenso* nazionale dei corpi e degl' individui politici. Supponete che questo consenso tiranneggi per es. i cattolici inglesi, dove sarà il rimedio? . . . . . Si credo che il governo temperato impedisca la tirannia del sovrano perchè si scambia il *sovrano* col *re*. Io non cerco adesso se in quei governi la tirannia sia più facile o più difficile: dico che in essi, come in ogni altro, il sovrano se tiranneggia è da forza di sudditi *legittimamente* inemendabile, e che *ripugna* che sia emendabile [LXXXI in fine] [a].

Dunque chi pretende che assolutamente la società trovi *in sè sola* il rimedio alla tirannia del suo sovrano, non solo non conosce gli uomini [1028] ma non comprende la quistione ch' egli ha per le mani. — Ma dunque la Provvidenza creatrice fu all' uomo sì matrigna che gli rese talor impossibile il bene sociale? — Quand'anche io rispondessi un sì rotondo, che ne dovreste inferire? . . . . . Che il disegno della Prvovidenza creatrice non è ristretto alla vita mortale, e che per conseguenza questi pochi anni non ne dimo-

---

[a] Dal che apparisce la falsità della dottrina del GUIZOT (Civ. Eur. leç. 4 verso il fine) il quale dice (pag. 41) — « Le seul *droit* politique, que le régime féodal ait pu faire valoir c' est le *droit de résistence.* » Se questo dritto è impossibile, è chiaro che non fu neppure nella feudalità. Ed in fatti l'A. mostra immediatamente che il *diritto non era diritto.* « Je ne dis pas de résistence légale. Il ne pouvait être question de résistence légale dans une société si peu avancée. Le droit de résistence qui a soutenu le régime féodal c'est le droit de résistence personelle *droit insociable,* puisqu'il en appelle à la force, ce *qui est la destruction de la société même.* « Non so poi come l' A. aggiunga che *tal dritto non deve essere giammai abolito*, ma ben veggo che un diritto *distruggitore della società* « ne sortait pas naturellement des principes de la société chrétienne » L' A. soggiunge « c' est l'honneur de la civilisation de la rendre a jámais inactif et inutile ». Utinam! ma per ora sembra che la Chiesa ci assicuri meglio che la civiltà.

strano appieno la sapienza infinita; nè possono renderci adequata ragione della società e delle sue leggi [a]. Non basta: io potrei rispondervi che non la Provvidenza creatrice ma il pervertimento *sociale* è la immediata cagione della tirannia; giacchè come potrebbe un sovrano tiranneggiare, se nella società il maggior numero non cooperasse *positivamente* e forse volonterosamente alla sua tirannide? Una delle due; o la pretesa tirannide non offende apertamente la legge naturale, e in tal caso l' accusa per parte dei sudditi è insussistente; o la pretesa tirannide offende apertamente il natural dritto, e in tal caso sono codardi o adulatori coloro che non sanno *passivamente* resistere [b],come sopra abbiam dimostrato [1902]; or qual meraviglia che una società sì male animata formi a sè stessa le sue catene? Essa è in tal caso la propria tiranna più assai che il sovrano, il quale senza la di lei cooperazione sarebbe arrestato ad ogni passo: e la colpa è non della Provvidenza che *permette,* ma della società che *coopera.*

1031. Ma io vi rispondo inoltre che la difficoltà opposta nasce dal non abbracciare con guardo abbastanza vasto la economia della Provvidenza nella organizzazione della società. A ben comprendere la mia risposta ricordate in prima ciò che altrove mostrai [14 e

---

a Veggasi in tal proposito, nella nota VIII del volume, la confutazione del ROMAGNOSI.

b Quante volte un suddito costante salvò un principe da un atto tirannico! Sono noti i fatti di molti antichi: ricorderemo solo per cagion d' esempio quel Vescovo di Darth lodato dal MONTESQUIEU (esprit des loix lib. 4 c. 2) che salvò Baiona dalla strage di S. Bartolomeo e la rimostranza dei Furingi narrata dal Montalembert con quella sua eloquenza meravigliosa nella vita di S. Elisabetta. Ai tempi recenti quanti ne accaddero al terribile oppressor dell'Europa! Egli volea nella Diocesi di Bordeaux introdurre a governo alcuni preti *giurati*: rimandò al Vescovo la nota dei Parrochi dicendogli che la mutasse. Il Prelato la fece scrivere in ordine inverso, e la rimandò dicendo di non poter fare altra mutazione, e Bonaparte si acquetò.

880] doversi cioè i disegni divini, più ancora che quelli d' ogni altro artefice, abbracciare per quanto si può in tutta la loro estensione di relazioni e alle cose e ai tempi, se si vuole in qualche modo comprenderne l' ammirabile magistero. Or la società, capolavoro dell' artefice eterno, si estende [LVIII] nella perfezione della sua idea alla unione di tutti gli uomini e alla durata di tutti i secoli: per renderne adunque (quanto può mente umana) adequata ragione, convien riguardarla in *tutta* questa doppia relazione, e allor si potrà comprendere come la permissione di una tirannide, non emendabile dalla società oppressa, è uno di quegli ordegni che nel congegno di tal macchina erano dal disegno richiesti, come è richiesta nell' orologio la compressione dello elaterio e l' incaglio del pendolo, affinchè sviluppandosi misuri il tempo. Dimostriamo questa verità.

1032. Ma prima ditemi: perchè non diè l' Eterno al più bello dei suoi lavori, all' uomo, un pelo naturale che lo coprisse, una natural propensione a scegliere *da sè* alimenti e medicine, una sanità più durevole alle intemperie, una cognizione che si svolgesse *da sè*, come proporzionata a lor natura la diede ai bruti? perchè, risponderete voi, lo voleva in società [328 e segg.]. E perchè non gli fece trovare nella *sola* società domestica tutto il suo incremento e perfezione? perchè, replicherete, lo volea congiunto in società pubbliche [448]. Or se queste società pubbliche egli volea che si congiugnessero in una più vasta universal società come dovea fare? dovea far in modo che le società isolate ancor non trovassero *in sè sole* una perfetta stabilità, ma dovessero andarla cercando altrove: così appunto opera il meccanico per assicurare fino all' ultimo il continuo muoversi della sua macchina, fa che prima mai non giunga a perfetto equilibrio: così pure opera il poeta, il musico per cattivarsi gli uditori, fa che l' intreccio del poema, la successione degli accordi non ne lasci mai interamente appagato sino al

fine l'animo o l'orecchio. Qual meraviglia dunque che la Provvidenza associatrice degli uomini, mentre li destinava realmente ad una universale società, non abbia dato alla particolare una perfezione *completa* [a]? Così pure operò nell'ordine materiale; diversificò i frutti nelle varie terre per astringerne gli abitatori a reciproca società e comunicazione di beneficii.

. . . . *Non omnis fert omnia tellus.*

1033. Meditate di grazia, lettor cortese, la evidenza di questo discorso, considerate la sua connessione con tutto l'ordine dell'Universo creato, misurate la catena delle sue conseguenze; e vedrete risultarne, non dirò più che il Creatore potea permettere un momentaneo abuso irrimediabile di potere: ma piuttosto ch' Egli dal canto suo ci diede il rimedio; e che se questo rimedio non operò per lungo tempo od operò scarsamente, ne fu cagione il lento ed irregolar procedimento delle cause seconde, proprio di tutti gli artifizii creati [b].

Gioverà, a ben comprendere il mio pensiero, dare prima uno sguardo ai fatti. Il potere di un padre poteva in una famiglia essere talvolta irrimediabilmente tirannico: ma dalla unione di varie famiglie risultò una città, e in essa *per necessaria conseguenza della loro unione* [425] un' autorità moderatrice degli eccessi del patrio amore. Quest' autorità civica potea tiranneggiar le famiglie; ma a poco a poco molte città unitesi formarono uno Stato, e nello

---

a « Quel est le lieu d' une grande société? c' est le besoin qu' ont les unes « des autres les associations partielles locales » GUIZOT leç. XXXIV, pag. 493.

b « La marche de la Providence n' est pas assujettie à d'etroites limites: el- « le ne s' inquiète pas de tirer aujourd' hui la conséquence du principe qu' el- « le a posé hier » GUIZOT *Civ.* etc. pag. 13.

Stato per *necessità delle cose* nacque un' autorità superiore alla civica e però moderatrice dei suoi eccessi. Quest' autorità sovrana fu per più lungo tempo della civica, e la civica più lungo tempo della domestica, libera dal freno di altra forza moderatrice; ma allorchè il colosso di Roma antica cadendo si sminuzzò in mille Stati diversi, voi vedeste molti di questi Stati confederarsi e formare il *sacro Impero* nel quale *dalla necessità medesima delle cose* nacque una nuova autorità, tanto diversa dalle sovranità precedenti, quanto queste dalle civiche, e le civiche dalle superiorità domestiche.

1034. Ma questo Impero, direte voi, fu *sacro*, cioè fu parto della religione Cristiana e noi stiamo cercando il rimedio alla tirannide nell' ordine di pura natura — Rispondo: 1.° fu *sacro*, è vero, ma insieme fu *Impero*: l' essere *sacro* gli venne dal fatto concreto da cui egli nacque [406], dalla religione Cristiana: ma l' essere *Impero* gli venne dalla natura stessa di *società :* questa natura, questa inesorabile *necessità delle cose*, che negli Anfizioni di Grecia avea formato un embrione d' *Impero non sacro*; questa che nel Califfo dei Musulmani e nel Dairo del Giappone e simili ne tentò altri abbozzi abortivi [a], questa dovea produrre *naturalmente* più regolari i suoi frutti in una pianta come la Cristianità, tanto più perfetta delle precedenti nell' adempimento delle leggi ancor naturali. Nè l' essere questa società si perfetta anche nell' ordine naturale, dovuto veramente alla influenza soprannaturale, *dee dirsi* per questo perfezione soprannaturale. La causa soprannaturale altro non fa qui che facilitare alla natura la sua perfezione. Or che la perfezione di una società produca la sua estensione [LVIII] e che que-

---

a « Les Muyscas habitans du plateau de Bogota, comme eux (les Japonais) « étaient soumis à deux souverains à la fois, l'un Pontife suprême et rappelant « le Daire du Japon, l'autre roi seculier analogue au *Djagoun* ». *Annales de phil. chrét.* t. 3, p. 180.

sta esiga un' autorità più vasta ordinatrice [466] questo è effetto della natura, questo è *necessità delle cose* [a].

E infatti, caduto il *sacro Impero*, è ella cessata la natural tendenza all' associazione universale moderatrice delle particolari? Se voi ben mirate la società europea, vedrete che al sacro Impero è sottentrata *naturalmente* da sè la *diplomazia* moderna, la cui nascita corrisponde nella epoca alla caduta del potere imperiale: e questa diplomazia che va ella facendo nelle *sacre alleanze*, nelle *conferenze*, nei *protocolli*, se non quello appunto a che era destinata nello Impero [b] la Camera aulica, giudicare le differenze fra i popoli da lei dipendenti o di dritto o di fatto? Questo medesimo possiam dire della Dieta Germanica, la quale se non potrà sempre infrenare i potentissimi fra i confederati Austria e Prussia, ha però già dato saggio più di una volta del freno che può imporre agli Stati minori e ne diede un saggio nel 1846 ascoltando i richiami degli Stati dell' Holstein contro il decreto del Re di Danimarca che pretendeva abolire l' antico diritto ereditario [c].

Esiste dunque nella umanità la tendenza a trovare in una più vasta associazione il rimedio bramato dal Leibnitz [d] agli eccessi e disordini delle società particolari: e questo rimedio è nella natura stessa della società da noi già contemplata. Imperocchè ogni società

---

a Notisi che questo crescere produce su dimensioni colossali nella società ampliata quei fenomeni stessi che si veggono nel progresso delle particolari. Così nella città si veggono le varie classi di operai dividersi in varie strade (come nota S. Tommaso sopra la politica di Arist. lez. 1.) nella società ampliata le varie città divengono centri di varii opifici....

b Mueller, *Storia univ.* T. II.

c Può vedersi un sunto di tutta la questione nell'*Univers* 13 e 19 Agosto 1846.

d V. Maistre *Du Pape*. Lucchesi: *Dritt. Maritt.*, Grot. I. B. et P. L. 2, cap. 23, § 8, n. 4.

particolare tende a porsi in relazione con le altre società; lo dice il fatto: ogni unione d' individui o di società esige *per sua natura* e però produce un' autorità; l' abbiam provato; dunque dalla *natura* stessa della società ne siegue che essa svolgendosi si trova in un'autorità, che potremmo dire *federale*, il rimedio ai disordini della tirannia, sia essa monarchica o poliarchica. E chi sa se gran parte della tolleranza, che i cattolici ottengono oggidì in parecchi Stati protestanti, non nasce appunto dalla influenza diplomatica europea, anzi che dalla moderazione del Protestantesimo?

1035. Ma io m' avveggo che sorge qui naturalmente una obbiezione: — diamo pure, dirà taluno, che l' autorità *federale* sia rimedio alla tirannia politica: non potrà ella poi avere i suoi eccessi anche la federale? or di questa dove ci assegnerete voi il rimedio?

Risponderò; ma prima rileggete di grazia ciò che altrove abbiam detto al *totale* intento del Creatore [LI, LVIII e LIX] nell'architettare la società. Egli, dicemmo, la destinò alla Religione: qual meraviglia che l' apice della sua perfezione trovar non si possa se non sotto gli auspizii di questa? Torna qui il discorso che abbiam fatto poc'anzi [1032]: se il Creatore volea che la società tendesse a massima estensione, dovea far sì che in limiti angusti non trovasse perfetto riposo; dunque se volea ch' ella vivesse sotto l'influenza della religione dovea far sì che senza la religione ella mai non giugnesse all' equilibrio perfetto.

1036. E così è veramente: Sì: anche il potere *federale* essendo (permettetemi questa formola) essendo *un impasto di dritto e di forza*, ha in sè il principio del suo disordine, giacchè la persona (morale o fisica) in cui risiede l'autorità va soggetta a passioni, ed è padrona di adoprare in lor favore quella forza con cui dovrebbe sostenere soltanto il diritto; e se così ne abusi egli è impossibile di contrapporle altra forza materiale cui debba cedere. Ella però dee cedere al dritto. Dunque se voi mi trovate la Voce infallibile che

promulgando certissimo il dritto, protesti perpetuamente e insuperabilmente contro la prepotenza, voi avete trovato il *punto archimedeo* sopra il quale appoggiar il peso di tutta la terra, se anche tutta cospirasse ad opprimere un solo meschino innocente. L' uomo è fatto per operare secondo ragione, questa è la sua natura; or nella totalità degl' individui la natura [445] a lungo andare la vince [a]; dunque a lungo andare il dritto otterrà la vittoria sopra la forza, purchè sia *fermo a parlare coraggiosamente* ciò che *conosce infallibilmente*. Or questo è appunto il dono inestimabile fatto dal Creatore alla società dei suoi fedeli [b], essi trovano in lei, *secondo l' idea divina*, un' autorità che parla dai patiboli come dal trono, sopra lo scoglio di Savona come sopra le vette del Vaticano: parla senza tema nei fatti particolari, parla senza errore nelle dottrine. Essa parla senz' altra forza che quella del vero, e del dritto; incapace di abusare della forza materiale, poichè questa le manca; invincibile nell'usare la forza morale, poichè non può mancarle. Dunque l'Altissimo ha fornito alla società, quando ella giugne alla unità religiosa, a quell' ultimo termine di perfezione a cui l'ha destinata qui in terra, un rimedio efficace, inalterabile, unico contro ogni abuso delle inferiori autorità. Si direbbe quasi che un naturale istin-

---

a Naturam expellas furca; tamen usque recurret. (HORAT.) « Telle est la vertu de cette idée de *Droit* que partout où elle est admise quelques contraires que lui soient les faits elle les dompte peu à peu et devient une invincible cause d'ordre ». GUIZOT *Civ. Fr.* leç. 38, p. 530.

b Degno di perpetua memoria è l' aneddoto narrato dal BALMES (*Cattol. parag. col protest.* t. 2.) intorno al coraggio con cui l' inquisizione di Spagna condannò a ritrattarsi un religioso che in presenza del Re Filippo II avea predicato, avere i Re potere assoluto sulle persone e sugli averi dei sudditi. E quel Monarca che alcuni tacciano di dispotismo feroce si prese in pace la ritrattazione.

to, o forse meglio un avanzo di antiche tradizioni rivelasse anche a genti infedeli questo potere mediatore destinato dalla Provvidenza a temperare la forza dell'autorità: il sacerdozio vi si presenta all'India, nell'Egitto, dice il Cantù, come moderatore della potenza politica e a lei superiore per dignità e diritto, benchè inferiore in forza (Cantù St. U. t. 2). Ma la natura era troppo fiacca da reggere a sì gran peso di *dignità* e di *diritto* e la Provvidenza lo ha riserbato allo stato soprannaturale perchè qua volea condurre l'uomo e la società. Tutto l' ordine sociale non può dunque dal filosofo contemplarsi nella sua perfezione, se non lo contempla sotto lo splendor della fede, abbracciando in tutta la sua estensione il divino disegno.

1037. La fede poi e l'autorità spirituale, nell'atto che presenta un magistero infallibile del vero *dritto*, e uno spirituale tribunal supremo che può giudicarne; porge insieme ai popoli, in un *Dio crocifisso* dai suoi magistrati, documenti di obbedienza e di pazienza, onde nel loro sovrano sopportano, ilari non che rassegnati, qualche peso della umana fralezza, senza correr tosto per ogni *preteso* abuso a querele e a tumulti; e ricorda ai principi la fratellanza cristiana coi loro sudditi, e il terribil conto che daranno al Re de' regi di cui sono ministri, perchè non abusino del potere che essa in loro consacra e difende. Così temperando coll' amore le amarezze, abbassando colla umiltà il fasto, confortando colla speranza i travagli, ella rende soave nella società quell' ultimo avanzo di pene che sono retaggio di questa vita, necessario anche nello stato di massima perfezione sociale.

1038. Ecco, a parer mio, l' ultima soluzione di questo terribil problema *della reazione popolare*: soluzione che nel secolo scorso mi avrebbe fatto bandire addosso la croce, ma che, a' dì nostri meno acerbi e men pregiudicati, sarà letta dai dotti (e me ne fa fede il Gui-

zot [a]) con occhio imparziale, e pesata a valor di prove non a furor di passione. Essi vedranno 1.° che tal soluzione è esatta deduzione de' miei principii, come il *dovere* dell' *insurrezione* è necessaria conseguenza del principio epicureo [529]: questo dice — il ben dell' uomo è *godere*; dunque l'uomo dee insorgere contro chi l'opprime: — noi diciamo — il ben dell' uomo è la giustizia, dunque dee soffrire anzichè violare il dritto del possesso. — Vedranno 2.° che, anche fra le teorie di chi tende all' onesto, la nostra ha un vantaggio notabile: giacchè i più saggi filosofi sogliono rispondere a chi freme contro l' oppressione — nel mondo si dovrà sempre patire; questo è il voler del Cielo — lasciando in tal guisa credere che non vi è rimedio se non la pazienza: noi senza rifiutare assolutamente (specialmente per l' individuo) una tal medicina, ne mostriamo anche (specialmente per la società) altre due, l' una apprestataci dalla natura, l'altra dalla religione; consolando in tal guisa la vista di un mal passaggero colla prospettiva di un avvenire più felice: la teoria dei primi li fa rassegnati ad un Dio che percoterà sempre: la nostra li riconforta in un Dio che percotendo prepara salute: quella esige rassegnazione non solo dagl' individui ma anche dalla società; la nostra non sottrae totalmente al male la passeggera esistenza dell' individuo, ma alla durevole esistenza della società mostra nella sciagura presente le vie di una felicità non lontana. Se il mio raziocinio non fu erroneo, la conseguenza è chiara: un popolo suddito che vuole venir sicurato dagli eccessi del poter sovrano, qual che ci si sia, può trovarne un rimedio imperfetto di ordine puramente naturale in qualche maggior società; può

---

a « Lorsque un Pape ou des Évèque proclamaient qu'un souverain avait perdu ses droits, que ses sujets étaient déliés du serment de fidélité; cette intervention, sans doute sujette à des graves abus était souvent dans les cas particuliers légitime et salutaire (*Civ. Eur.* leç. V. pag. 51.)

trovarne un rimedio *secondo l' umana fralezza* perfetto, nella sincerità di cattolica unione.

Ma ciò non vuol dire che *sempre* e in *ogni* circostanza *ogni* individuo potrà adoprarlo per *qualsivoglia* motivo: non mostra che *sempre*, anche nella società, il rimedio sarà efficace: ogni rimedio portoci dalla natura, prima dee maturarsi lentamente senza che possa cogliersi prematuro il frutto: poi va soggetto a reazioni che possono impedirne l' effetto. Lo vediamo in quei rimedii medesimi che tutti accettano e riguardano come apice della perfezione sociale. Per qual ragione in una società incivilita si reputa indegno d' uomo onesto il procedere ne' suoi litigi immediatamente per vie di fatto? « Non avevate i tribunali a cui ricorrere? » Dice ogni uomo assennato a quei gradassi che non sì tosto si credono offesi che mettono mano al bastone o al coltello. E pure questi tribunali che assicurano all' uomo onesto l' uso dei suoi diritti, quanti mesi, quanti anni talvolta lo faranno aspettare prima che ne rientri al possesso? E quanti anni, anzi secoli han dovuto maturare i tribunali prima che giungessero alla regolarità dell' ordine presente! E quanti altri secoli ci vorranno prima che si correggano i tanti altri inconvenienti che ne inceppano l' andamento e ne scemano l' utilità?

Nè da simili inconvenienti andrebbe esente, se anche si ammettesse per lecita, la stessa teoria dei rivoluzionarii; giacchè supposta anche nel popolo la licenza di ribellare, mille volte accadrebbe, com' è accaduto, che sarebbe dal sovrano superato e ne avrebbe la peggio.

Non pretendiamo dunque aver dimostrato nella nostra teoria una infallibile panacea sociale per cui *ognuno* possa *tosto* sottrarsi ad *ogni* oppressione; ma crediamo avere stabilite tali basi di natural dritto politico, sulle quali se si appoggiassero le genti potrebbero dirimere colla ragione pacificamente le lor contese, senz'attribuire

a veruna delle parti litiganti il dritto di giudice in causa propria, e senza trovarsi nella funesta alternativa o di afferrare rabbiosamente le armi per decidere, o di mordere anche più rabbiosamente il freno nel tollerare. Anzi diciamo ancor più: non solo abbiam mostrate queste basi, ma abbiam mostrato che sono stabilite dalla natura, che vanno, lentamente sì ma infallibilmente, dilatandosi e rassodandosi, e che tosto o tardi la Provvidenza eterna otterrà i suoi pacifici intenti assai più efficacemente che la precipitosa filosofia delle rivoluzioni.

§. 4. *Quistione pratica considerata relativamente al soggetto in particolare.*

SOMMARIO

1039 *Necessità di tal ricerca.* — 1040 *Definizione nominale e sua applicazione.* — 1041 *Decadendo un sovrano sottentrano le autorità minori;* —1042 *le quali mai non mancano:* — 1043 *esse debbono procedere con equità.*

1039. Ma quando abbiam detto *il popolo ha dritto* a questo o a quel rimedio, abbiamo usata una formola equivoca, la quale lascerebbe sussistere un' astrazione nella pratica soluzione da noi recata, se non soggiugnessimo tosto chi è questo popolo. Ognun sa quanto abbiano svariato i liberali nel determinarlo, e con quanta franchezza abbiano [506] *gratuitamente* or ampliato or ristretto il numero (come il dicono) *de' cittadini*, escludendo o ammettendo arbitrariamente servi, donne, fanciulli, stranieri ecc. [a].

La seria analisi da noi fatta dell' essere [301 e seg.] e della formazione della società [Dissert. II.] ci rende agevole il determina-

a È noto dai pubblici fogli che in Francia tra circa 32 milioni di abitanti, vi saranno circa 200 mila elettori; a che si riduce il *popolo sovrano?*

re *concretamente* e *ragionatamente* ciò che nella ipotesi del sognatore Ginevrino non trova appoggio, nè realtà. Esaminiamo dunque che cosa è qui il *popolo*.

1040. E per fermare il senso della quistione cominciamo dalla definizione *nominale*: nella quistione presente quando si domanda chi è il *popolo*, s' intende ricercare — chi sieno quegl' individui; alla cui collezione si spettano i dritti politici quando decade la persona che n' era investita? — Or avendo noi dimostrato che il *fatto* è la causa di autorità nel concreto [469], come la natura sociale nello astratto, ognun vede che questo *popolo*, di cui qui si tratta, è tutt' altro che la moltitudine; e che in ogni società egli può essere una cosa diversa. Prendetemi, per esempio, un regno creditario, e supponete che il principe sia veramente incapace o decaduto, la sovranità è ella vacante? Mai no: tutta la famiglia è in *possesso*: dunque alla famiglia tocca l' usar quei mezzi che il ben sociale domanda. Datemi uno Stato come le province Americane unite, ove la rappresentanza popolare è in possesso della sovranità; questa rappresentanza, adunata nelle forme convenute e col numero costituzionale dei suffragi, sarà in possesso dei dritti politici [630 3.°]. Nel *sacro* Impero voi vedevate quasi sospesi i dritti imperiali al momento in cui decadea un imperadore, rimanendo quasi indipendenti i Principi e le città dell' impero, sebbene immediatamente gli elettori avessero obbligo di procedere a novella elezione. In Polonia la Dieta regnava al morir di un sovrano, in Venezia i patrizii nel gran consiglio; nello Stato Pontificio il Conclave succede nell' interregno, ma con facoltà limitatissime, e solo come rappresentante della Chiesa di Roma. La dottrina dunque dei liberali, che asseriscono il potere sovrano tornarsene alla moltitudine, è tutta ipotetica, nè apparisce *mai* sostenuta dai fatti, giacchè anche negli Stati democratici, i dritti politici *mai* non ricadono in *tutta* assolutamente la moltitudine.

1041. Ma qual è dunque, sotto formole generali, quel soggetto in cui ricade l'autorità quando il sovrano *potea perderne* [1024 e seg.] e ne perde realmente il possesso? Lo abbiam dimostrato parlando del dritto ipotattico [698]: ogni maggior società è formata di società minori, aventi la propria loro esistenza, l'autorità, il fine lor proprio: queste per lo più non si disciolgono allo sciogliersi della maggiore; dunque gl' individui continuano allora a dipendere da esse. L' unione delle autorità moderatrici di queste minori società, avrà dunque, se esse non si separano, i dritti politici in caso che manchi *assolutamente ogni legittimo* possessore dell' autorità suprema e nella sua persona e nei suoi eredi o quasi eredi.

1042. Non occorre dunque ricorrere ad una riserva e costituzione [a] fatta dal popolo nel *patto sociale*, per ispiegare l' esistenza di certi còrpi politici, i quali debbano proteggere gl' interessi della nazione contro gli abusi del potere sovrano, nè è vero che in ogni Stato esistano questi corpi politici [b] formalmente costituiti a repressione della tirannide e a guarentigia delle libertà popolari. Bensì è verissimo che la natura forma col diritto di ciascun suddito una barriera insuperabile ad un governante onesto: e che quando un diritto medesimo è comune a numerose classi di cittadini (a nobili p. e., a chierici, a studianti ecc.) queste classi che congiungono insieme col diritto la potenza di sostenerlo divengono in sostanza per la natura stessa delle cose veri corpi politici e guarentigie del popolo; non già per una costituzione statuita nel preteso patto fondamentale, ma per la forza che esercita naturalmente sulle coscienze il diritto, sulle passioni la forza.

---

a V. Spedalieri *Dr. dell' U.* L. 1, c. 16, §. 22, e Burlam. *Dr. pol.* ecc.

b Nella Francia monarchica, per es. i parlamenti che si *arrogarono* tal funzione, erano creazione del Sovrano, il quale certo non li avea costituiti suoi giudici. V. Mueller *St. univ.* T. II, pag. 171.

Da tutto il fin qui detto potete conchiudere che siccome si danno degli Stati in cui esistono, perchè li hanno avuti dai fatti originarii [527]; così dove essi mancano, la natura stessa ha provveduto sì che mai una moltitudine non può trovarsi senza qualche governo legittimo, ancorchè venisse a decadere *realmente* la persona che possedea l' autorità [1024 e seg.]. Questo governo è in tal caso il *natural possessore* dell' autorità, questo è il *rappresentante* non già della *moltitudine*, ma della società; la quale non ha operazione se non per organo del suo superiore [731 e seg.].

1043. I pubblicisti del patto sociale, e talvolta altri ancora, entrano qui a determinare in qual modo il popolo dee procedere contro il suo sovrano per *insorgere secondo le regole*. Noi non ci troviamo obbligati, la Dio mercè, a dar di tali *lezioni di ribellione:* avendo dimostrato che il *vero* Sovrano vale a dire il possessore di *tutta* in complesso l'autorità sociale, non può dalla società a cui comanda venire infrenato [1030], non dobbiamo dar alla *moltitudine* altra lezione che quella di obbedire; ai *suoi capi* poi o di mantenerla nei sensi di total riverenza al sovrano, se esso non ha superiore; o se vi sia a cui ricorrere, di regolarsi coi consigli di quest' autorità suprema, rimettendo a lei la propria causa. In quanto ai *corpi politici* i quali in certi Stati formano parte della *persona sovrana*, essi hanno dalla costituzione originaria le norme di condotta per mantenersi entro i limiti di lor facoltà.

Chiunque poi sieno coloro *a cui si aspetti legittimamente* il rimediare agli eccessi del potere politico, sovrani eminenti, o corpi costituzionali, essi debbono procedere in ciò secondo le consuete leggi di giustizia [814 e seg.]: onde se il fallo nasce da incapacità possono provvedere con reggenza o tutela; se da reità emendabile, con nuovi freni che la contengano e la emendino; se da colpa incorreggibile della persona, non dee punirsi la famiglia; se da colpa della famiglia, la pena non dee stendersi a tutto il corpo politico:

insomma, o rimedio o punizione che sia, dee regolarsi colle normo di giustizia, avendo in mira *prima* il ben [806] pubblico; ma con tale equità che non si trasgrediscano i dritti privati, se non in quanto nella collisione col pubblico si trovano sospesi [363].

I quali riguardi di giustizia e di moderazione ben possono sperarsi da'corpi e consigli abituati agli affari e depositarii di un'autorità tramandata regolarmente dalle generazioni precedenti; pei quali è supremo interesse la tranquillità pubblica e la riverenza al diritto del quale sono essi medesimi partecipanti. Ben diversi in questo da quel popolo sovrano della piazza, il quale tumultuariamente raccolto, spezza per un giorno quel freno al quale è abituato da secoli e nel momento della sua ubbriachezza crede atto di sovranità lo stritolar nella polvere quegl'idoli che adorò e il crollare tutto l'edifizio della società in cui vive.

NOTE
AL CAPO I.

CIII. *Conferma delle teorie politiche.*

La soluzione delle difficoltà dipende sempre dai principii ; onde ognun vede che influenza grandissima possano avere in pratica le teorie da noi stabilite nei volumi precedenti. Per darne un saggio facciamo un breve paragone delle nostre dottrine con quelle del Burlamacchi nel citato c. 4, della p. 2 , intorno alla alienabilità dei dritti politici. Egli stabilisce §. 3, che *essendo la sovranità fondata sul consenso reciproco del sovrano e dei sudditi , il popolo non può obbligare il sovrano a ritenerla.* Conseguenza a dir vero un po'strana; giacchè sembra che il consenso porti obbligazione , e però irrevocabilità scambievole. Ma il principio è falso ancor esso *nella sua generalità* [446] e però la dottrina tutta dell' A. dovrebbe ridursi ad un caso particolare , e dedursene una conseguenza opposta — *chi è sovrana* PER VIA DI PATTO *non può lasciar la sovranità se non a norma del patto medesimo.*

Al §. 5. *Un re dee morir sopra il trono ed è sempre debolezza indegna lo spogliarsi dell' autorità. . . . .* §. 6 *Non vi è* DUNQUE *alcun dubbio che un re può rinunziare alla corona.* Qui se la conseguenza ha del comico , come la precedente, la premessa ha del tragico: un re che muore sopra il trono fa in teatro un effetto portentoso*:* ma in filosofia l' autore avrebbe per lo meno dovuto recare qualche ragione della sua asserzione. A dir vero egli apporta una ragione sussidiaria — l'abdicazione conduce per lo più alla miseria : — ma tace la principale , e dobbiam credere che per buone ragioni. In quanto a me non potendo trattare di debolezza indegna la umiltà cristiana, aspetto prove più convincenti prima di condannar tanti Eroi che scesero dal trono per umiliarsi alla croce. Quando poi l'A. colla consueta sua logica avrà provato essere debolezza indegna il rinunziare al trono , mi guarderò bene dal concluderne — DUNQUE *senza dubbio un re può commetterla* — ma dirò piuttosto — *dunque non dee.* —

Inoltriamoci. Un re può abdicare ancor pei suoi figli? L'A. risponde che può pei figli non nati, non può per quelli che già accettarono la nomina del popolo. Io risponderei piuttosto che non può rinunziar pei figli, nati o non nati che sieno, accettanti o non accettanti: ma che egli è obbligato, al par di ogni altro padre, a procacciare ai figli quei beni ancor temporali a cui son destinati dalla lor condizione natia (di che diremo nella dissertazione VII).

I paragrafi 12 e 13 sono degni di speciale attenzione, il primo per la *chiarezza*, il secondo per la superficialità: in quello ci fa sapere che non si dee rinunziar senza motivo e per pura incostanza, il che niuno cred'io, vorrà negargli: in questo ci dice in due parole che la nazione può abbandonare un principe ereditario quando ciò è necessario. In verità egli è questo un trattare con molta disinvoltura le materie ancor più rilevanti e difficili.

Servano questi pochi cenni a novella prova della indigesta superficialità di questo autore, raccomandatoci nel 1852 dal suo traduttore *per la chiarezza e precisione, per la continua catena di verità, e per tutte le perfezioni* (Introduzione del traduttore).

CIV. *Sopra la sovranità ereditaria.*

L'applicazione al fatto domestico renderà questa dottrina ancor più evidente. Ricordiamoci che gli Stati, e specialmente i più pacifici e legittimi sogliono nascere piccioli, e molte volte da famiglie private ingrandite a poco a poco a segno di trovarsi indipendenti; tali furono per esempio le famiglie di Savoia, di Austria ecc. Or che avreste detto nei tempi in cui erano ancora famiglie private, se i coloni delle loro terre, i servitori di casa, i guardaboschi, i pigionali adunati si fossero fra loro a consiglio per decidere se fosse più spediente che la roba del lor padrone andasse agli eredi o ad altri più degni? Avreste detto quel medesimo che oggi direste se a tal partito venissero i coloni del conte di Modica o di Caltanisetta: — olà, signori miei, non si tratta qui di vedere ciò che a voi torna a conto: si tratta di vedere ciò che la giustizia domanda. —

Or ditemi: se il Conte di Modica, o quello di Caltanisetta divenissero per un caso qualunque indipendenti, questa indipendenza, apice della grandezza umana, sarebbe ella un titolo per farli decadere dal dritto di testare, o per diseredare i loro figli? in verità la conseguenza sarebbe curiosa.

Direte forse che divenuto sovrano, egli è arbitro assoluto dei destini di una società; dunque va soggetto ad altre leggi nel modo di disporre del proprio. Vi rispondo ch'egli era anche prima arbitro dei destini di un'altra società, e forse arbitro ancor più assoluto, giacchè *di fatto* è molto più libero il padrone nel suo privato governo, che il sovrano nell'amministrazione dello Stato. Ciò non ostante vi sarebbe sembrata assurda la pretesa di quella società se avesse voluto stabilire per suo vantaggio altre norme di successione: qual è il motivo per cui ella potrà sull'*indipendente* ciò che non potea sul *privato?*

— Ma essendo indipendente egli potrebbe esorbitare, ed opprimere. — Questa è un'altra quistione di cui tratteremo fra poco: per ora si cerca soltanto se il decidere di una sovranità *quando sia ereditaria*, debba dipendere dal *solo* bene del popolo, o non anche dagli altri dritti anteriori del principe: la considerazione del fatto parmi dar piena evidenza alla nostra dottrina.

CV. *Superficialità del Burlamacchi.*

Chi vuol vedere un nuovo esempio della superficialità del Burlamacchi, osservi di grazia come egli sciolga questa quistione nel c. 1.° della 3 parte del suo dritto politico §. XVII e seg. È cosa incontrastabilmente ad ogni legge essenziale che ella sia giusta ed equa; ma non bisogna conchiudere perciò, che i particolari abbiano dritto di ricusare, di obbedire alle ordinanze del sovrano sotto pretesto che essi non le reputano affatto giuste. Imperciocchè oltre che conviene donare qualche cosa alla debolezza inseparabile dall' umanità, il sollevarsi contro la potenza legislativa, che costituisce tutta la sicurezza della società, tende alla sovversione della società. E hanno i sudditi obbligo di tollerare gl'inconvenienti, che risultar possono da certe ingiuste leggi, piuttosto che esporre colla ribellion loro lo Stato ad essere sovvertito.

Ma se l'abuso del potere legislativo giungesse fino all'ultimo eccesso, ed al sovvertimento dei principii fondamentali delle leggi naturali, e dei doveri ch'esse impongono, non havvi dubbio alcuno che in tali circostanze i sudditi autorizzati dall'eccezione delle divine leggi non avessero dritto, ed anche obbligaziona di ricusar d'obbedire a leggi di simile natura.

Che potete voi capire da tali parole? quali sono i limiti di quel *qualche cosa* che conviene *donare alla debolezza della umanità?* qual è quell'*eccesso di abuso* che potrà dirsi *l'ultimo?* quali i principii di legge naturale che potranno dirsi *fondamentali?* Il dettar morale in questa forma è impresa del pari facile ed inutile; giacchè si riduce in fin dei conti a farci sapere che *certe volte si deve obbedire, e certe volte no.* Se un medico scrivesse un corso di medicina analoga a codesta morale, e, formato un catalogo di ricette, premettesse a ciascuna — *questa ricetta guarisce certe malattie, ma certe oltre* no — farebbe egli fortuna con simili teorie? Eppure il Burlamacchi nel secolo XVIII ebbe nome! e nel XIX ci viene regalato come un classico pubblicista!!

CVI. *Lo Spedalieri e il Mamiani male appoggiati sopra S. Tommaso.*

In un secolo che passa per barbaro perchè non conoscea nè il calcolo sublime, nè i vapori o i daguerrotipi un pubblicista di mente perspicace e profonda, ed avvezzo a non camminar per sistemi ma appoggiarsi sui fatti, dava alla quistione la soluzione appunto da noi recata, con queste parole sì semplici e chia-

re: « Si ad ius multitudinis pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem « rex institutus potest destitui..... Si vero ad ius alicuius superioris pertineat « multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra ty- « ranni nequitiam.... Quod si contra tyrannum auxi..um humanum haberi non « potest, recurrendum est ad regem omnium Deum ecc. 1 ».

Or chi crederebbe che questa soluzione a qualcuno potesse sembrare una conferma delle dottrine rivoluzionarie? Eppure tant'è: il celebre Spedalieri nel suo primo libro dei dritti dell'uomo si sforza di trarre questa dottrina alla sua, e prima pretende che il dottor d'Aquino confermi la teoria del *patto sociale*, giacchè (sono parole dello Spedalieri) *qui S. Tommaso riconosce espressamente dei patti* 2. Ma come mai non vede che il santo parla di un contratto *reale* di fatto storico, che accade nelle società *volontarie* [523, 525, 624] fra individui liberi? (*si ad ius multitudinis pertineat?*) come non vede che dicendo *si pertineat*, suppone che molte volte può non appartenere? or non è questo precisamente l'opposto della dottrina dello Spedalieri il quale sostiene che sempre *uopo è che rimanga* (lo scettro) *in pieno arbitrio del popolo* 3? Dunque in primo luogo il S. Dottore non conferma il *patto sociale*.

Segue poi lo Spedalieri a citarne il testo relativo alle sovranità subordinate ad altro maggior potentato [602 e 1025] *delle quali*, dice lo Spedalieri, *a me non è accaduto di dover favellare*. Ma a dir vero, dovea favellarne se volea spiegar il senso dell'Aquinate; ed avrebbe veduto che esso come poc'anzi è detto, non può combinarsi col sistema del *patto sociale*, nel quale la sovranità è sempre in mano della moltitudine.

Finalmente citando le parole di S. Tommaso relative ai governi assoluti, nei quali il dritto di eleggere Sovrano non appartiene nè alla moltitudine nè a qualche maggior potentato, nei quali per conseguenza *l'aiuto non può aspettarsi se non da Dio*; lo Spedalieri se ne spaccia con due parole: soggiugnendo — *e questo si intende*. — Il che è un cangiare il senso del testo quasi che le parole *si contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest*, parlassero di una pura impotenza di fatto, e non dell'impotenza di *dritti*. Eppure chi non vede che il S. Dottore parla del *dritto*? Se egli parlasse del *fatto*, nella prima parte della disgiuntiva non avrebbe già detto *si ad* IUS *multitudinis pertineat*, ma piuttosto *si* VIRES *multitudinis sufficiant*; e così nella seconda invece di dire *si ad* IUS *alicuius superioris* detto avrebbe *si aliquis potentior auxilium ferre velit*. Ma poichè nei primi due membri della disgiuntiva si parla del *dritto* e del *dritto* deve intendersi ancora il terzo.

---

1 S. THOM. Opusc. XX de regimine princip. L. I, c. 6.

2 Dritti dell'U. lib. I, c. 16 Appendice § 4. Il sig. C. TER. MAMIANI nella prefazione alle sue poesie ha ripetuto questo argomento di Spedalieri.

3 Ivi cap. 16, § 1.

Il che si fa viepiù evidente se riflettasi alle prime parole di S. Tommaso, a cui tutte le già citate servono di dichiarazione: *contro i tiranni doversi procedere non per privata presunzione di alcuni ma* PER AUTORITA' PUBBLICA. Alle quali parole siegue immediatamente il testo già citato *si ad ius multitudinis pertineat* ecc. Ognun vede che se la moltitudine non ha tal dritto, ella non può operare con *autorità pubblica*; e però deve aspettar l'aiuto dal Re dei regi, e non procedere con privata autorità.

Altre osservazioni ancora potremo soggiugnere a dimostrare che lo Spedalieri non ha pienamente compreso il senso in cui si stabilisce dal S. Dottore la origine divina dell' autorità. Ma ciò non fa al nostro proposito, giacchè non confutiamo per animosità, ma solo per togliere al contratto sociale e alla rivoluzione un appoggio di cui falsamente si vanta. Non possiamo però dissimulare un ultimo argomento con cui lo Spedalieri conchiude: — Gli Atei, dice, non riconosceranno alcun principe se la sovrana autorità viene da Dio; dunque è meglio non derivarla da Dio. — L'argomento in verità è curioso: chi niega un principio ne niega anche le conseguenze; dunque è meglio non insegnar i principii! Io non so se l'Ateo obbedirà all'autorità del *patto sociale*; ma supposto che vi obbedisca, egli sragionerà nell'obbedire, come sragiona nel negare un Dio: giacchè come esiste senza Dio la obbligazione del patto? [428]

Questo ripiego dello Spedalieri mi ricorda l'ingegnoso ritrovamentò di colui che per guarire un matto, il quale credendosi morto più non volea mangiare, si finse morto con lui al cimiterio; eppoi mettendosi a mangiare lo persuase che i morti mangiano. Così pare che questo autore sperasse rendere obbediente un Ateo farneticando con lui.

CAPO II.

DEI DRITTI POLITICI IN GENERALE, LORO CLASSIFICAZIONE RAGIONATA.

SOMMARIO

1044. *Problema fondamentale, e sua soluzione generalissima.* — 1045. *L'operar politico dee perfezionare la società nell'* essere *e nell'* operare — 1046. *perfezionasi l'*essere *col darle unità* — 1047. *l'*operare *col fare che* conosca *e* voglia *e* possa *il bene.* — 1048. *Divisione delle materie da trattarsi* — 1049. *Specificazione razionale dei dritti e poteri politici.*

1044. Vedemmo nel capo precedente che il potere di ordinare politicamente la Società risiede nel superiore; dobbiamo or considerare in qual modo il superiore debba ordinare politicamente la società: che è il secondo problema da noi proposto al principio di questa dissertazione [988]. Affine di procedere in questo con maggior chiarezza, ricordiamoci che la società è mezzo di felicità per gl' individui [726]: or la bontà del mezzo viene determinata dal fine [13]: dunque la società sarà ben ordinata se diverrà capace di proteggere e di perfezionare l' operar sociale degl' individui. Ecco il vero, ecco l'unico fine prossimo dell' ordine *politico;* il quale è per conseguenza subordinato al fine immediato dell' operar civico, come questo è subordinato al fine universale dell' operare *umano*, la vera felicità. Vede il lettore come agli occhi della natura o piuttosto del suo Creatore i gradi della dignità camminano in ordine inverso all' ordine assegnato dall' ambizione umana e dalla relativa servilità. Pel Creatore che mira la grandezza dell' uomo nella parte spirituale, immagine di Dio medesimo, la morale felicità dell' uomo individuo è scopo dell' operar civico, e all' operar ci-

vico è subordinato il politico qual mezzo per bene adempirlo. L'uomo all' opposto, il quale nel determinare l' importanza e la grandezza degli oggetti, si lascia guidare dalle impressioni sensibili, tanto maggiore giudica la grandezza, la dignità di una persona, quanto è maggiore il numero di coloro che a lei obbediscono: senza riflettere che queste obbediscono per bene proprio, laddove il governante dovrebbe governare pel ben comune. Il governante è dunque realmente, giusta il detto del Vangelo, *sicut ministrator*: non nel senso stolido e contraddittorio dei democratici, i quali credono loro mandatario il superiore e gl' impongono obbedienza al popolo sovrano; ma nel senso cattolico, secondo il quale l' autorità è veramente sovrana e comanda; ma il suo comando allora soltanto è retto, quando è mezzo al bene dei sudditi, al quale come a fine deve commisurarsi.

1045. Or per qual via diverrà capace la società di ottenere tale intento? Per ottenerlo ella *deve essere* ed *operare;* e quanto più perfetta ella sarà nell' essere e nell' operare, tanto più sarà capace di conseguire il suo fine immediato, di proteggere e perfezionare gl' individui nell' ordine *civico*. Esaminiamo amendue questi oggetti da perfezionarsi, e cominciamo dall' *essere*.

1046. La società è *unione* di esseri intelligenti [302 e seg.]; dunque tanto più perfetto sarà l' *essere* della società quanto più perfetta sarà la *unione*. La unione poi sarà tanto più perfetta, quanto maggior numero abbraccerà di elementi sociali, e quanto più strettamente li legherà. Or gli elementi della società sono gl' individui, e tutte le loro facoltà materiali e morali. Dunque l' *essere* della società allora sarà più perfetto quando stringerà tutti gl' individui e le loro facoltà in una perfettissima unità.

E quali sono le facoltà degl' individui associati? *intelligenza, volontà, organismi, averi:* armonizzare quanto più si possa, ossia ridurre queste *facoltà*, *senza distruggerle*, ad una perfetta unità,

egli è un dare all' essere sociale la maggior perfezione che egli possa avere. Con quale arte potrà l' autorità produrre questa quadruplice unità, e sotto quali leggi morali? ecco il primo problema da risolvere, per ben comprendere la prima funzione del potere *politico*, che è di perfezionare l' *essere* del corpo sociale.

1047. Questo *essere* tende al par di ogni altro all' operare per conseguire un *fine*, impostogli, nell' atto del crearlo, dal Supremo Artefice; e perfetta ne sarà la operazione se correrà *direttamente* a questo fine, cioè *pei mezzi* PIU' *opportuni* [13, 41 ecc.]. Or i mezzi per conseguire un intento si riducono a *conoscerlo, volerlo e poterlo*: l' osservazione è fatta anche dal Romagnosi [a] che riduce l'operar sociale ai mezzi di sapienza, autorità e forza implorati ed adoprati dalla coscienza: la cui coordinazione così viene spiegata dal Guizot. « La première affaire du gouvernement c' est de chercher cette vérité, de découvrir ce qui est juste ce qui convient. Quand il l' a trouvé il le proclame. Il faut alors qu' il tâche de le faire entrer dans les esprits, lorsque le parti que le pouvoir a adopté n' obtient pas la soumission volontaire, le gouvernement emploie alors la force pour le faire obeir [b]. » Le facoltà dunque della società son quelle medesime dell' individuo: e come perfetto è l' individuo in ordine alla propria operazione, quando queste facoltà sono capaci di ben produrre l' atto loro rispettivo; così perfetto sarà l' operar politico del corpo sociale se perfetto sarà il suo *conoscere, volere* e *potere*, e se con questo perfetto conoscimento e volontà e possanza esso tenderà *direttamente* al fine dell' ordine *politico*, che è di stabilire, e mantenere e perfezionare l' ordine *civico* [735 e seg.] assicurando ai dritti *vivi* di ciascheduno [741] *tutela* che li assicuri

---

a ROMAGNOSI *Istit.* ecc. t. I, l. VI, p. 388.
b *Civ. Eur.* lec. V, p. 46.

e *concorso* che li amplifichi [727 e seg.] Quali sono le leggi morali con cui deve ottenersi tal perfezione dell' operar sociale politico? ecco il secondo problema la cui soluzione compirà la idea della perfezione politica di una società.

1048. Questa serie di proposizioni concatenate, che già dimostrammo nei volumi precedenti, presentano un quadro ragionato delle divisioni principali a cui può ridursi la *morale filosofia politica*. Segnando le leggi dell' operar politico in ordine all'*essere* ella dovrà: 1.° dare una giusta idea della *ragion di stato* (unità di mente) : 2.° stabilire i dritti e doveri reciproci delle *persone sociali* [441] (unità di voleri) : 3.° esaminare le precipue leggi dell' organismo sociale così in ordine alle persone come al territorio (unità materiale delle persone e delle cose).

Trattando poi dell' *operare perfetto* converrà determinare 1.° i doveri della società in ordine al *conoscere*, ossia le varie maniere di *deliberazione* : 2.° i doveri della società in ordine al *volere*, ossia alla legislazione ; 3.° i doveri della società in ordine al *potere*, ossia al formare e perfezionare i corpi esecutivi.

1049. Dalla medesima serie di proposizioni risulta se mal non mi appongo una chiara idea dei poteri politici, e della loro classificazione *razionale*, la quale lagnasi il Bentham [a] e forse giustamente, non essersi finora studiata abbastanza. Eccone in breve il prospetto e le ragioni.

1. L' autorità ordinatrice dee formar l'*essere* della società [429]; ella ha dunque la funzione di costituirla, ella ha il POTERE COSTITUTIVO la cui norma è la unità sociale che dee conseguirsi; giacchè le *facoltà* sono determinate dal *fine* [23].

---

a *Oeuvres* T. 1, pag. 353.

II. Ella dee formare la operazione del *conoscere*; dee dunque ordinar la società in modo che la parte *governante* conosca rettamente il *soggetto* governato, lo *scopo* a cui dee guidarlo, le *vie* per cui dee guidarlo. Or la retta cognizione dipende dalla capacità della intelligenza e dalla congiunzione col suo obbietto. Dunque dovrà ordinarsi la società in modo che ne divenga perfetto il POTERE DELIBERATIVO *in sè*, e che trovisi a portata del *suo obbietto* cioè che i bisogni sociali gli sieno *ben rappresentati*.

III. Ella dee formarne la operazione del *volere*: dee dunque ordinar la società in modo che si dieno giuste le *leggi* dal POTERE LEGISLATIVO. Parve a taluno inopportuna la divisione del legislativo dal potere deliberativo, sembrando che determini la legge altri fuor di colui che ne discutea le ragioni. Ma in primo luogo altro è, come nota il Romagnosi, la distruzione dei poteri, altra la divisione; dipendendo la prima dalla natura delle cose, la seconda dalla costituzion propria di ciascuna società [a]. In secondo luogo la funzione devo appropriarsi agli organi. Or la funzione di discutere esige cognizioni assai diverse da quella di determinare la legge. La prima ricerca cognizioni del fatto, la seconda prudenza politica. Perlochè il Romagnosi medesimo separa l'organo del poter deliberante dal legislativo: *al deputato*, dice, *non sia più data la definitiva deliberazione e solamente facoltà di discutere, la sola di cui è capace.*

IV. Ella dee formarne la operazione *materiale*; or la materiale esecuzione può avere per oggetto di volgere a ben comune o le persone o le cose: direm governo il regolar le persone, amministrazione il regolar le cose. Ma in queste due funzioni il Potere esecutivo può incontrare ostacoli sì dalla forza morale ossia dal

---

[a] *Ist. di civ. fil* lib. III, c. 3, p. 366. — Di questo abbiam ragionato nel l'*Esame Critico* P. II, cap. 3, *la Legislatura* §. 6.

dritto [342], sì dalla *fisica* ossia dalla renitenza del suddito. Dee dunque avere un potere morale per gli ostacoli di ordine morale (poter giudiziario), un poter fisico per superare la forza dei renitenti (forza pubblica). Dunque la mente ordinatrice deve organizzar il corpo sociale in modo che il POTERE ESECUTIVO sia efficace e nel muovere le persone (*governo*) e nell' amministrar le cose (amministrazione o *finanze*) e nell' applicar le leggi (*poter giudiziario*) e nel superar le resistenze (*forza pubblica*).

Ecco, se mal non mi appongo, una divisione compiuta dei poteri politici, appoggiata non all' uso di questo o di quel popolo [a], non al sistema di questo o di quel filosofo; ma alla natura stessa di società che dev' essere *unione di uomini :* perchè sia *unione* deve essere *connessa moralmente*, cioè *costituita* [304]; perchè è *di uomini*, dee guidarsi cogli elementi dell' operare umano che sono *cognizione, volontà, esecuzione*.

Prendiamo a trattare di ciascun potere in particolare; e prima del poter *costitutivo*.

---

a Egli è questo un difetto di molti fra i moderni politici, che prendono a stabilire le loro trattazioni sulla forma osservata dalla propria nazione, e bene spesso ancora sulle idee sistematiche di questo o di quel filosofo. Leggete per esempio il Macarel professore di diritto amministrativo: voi direste che il diritto politico si riduca alla imitazione del governo di Francia, ed alla autorità di Montesquieu; il Weiss ve lo pianta sul patto sociale, il Cousin sulla libertà ecc. Il fatto sta che con elementi simili si ponno formare combinazioni svariatissime; così suole operar la natura, e l'operar di natura è soggetto sopra cui studia il filosofo. Dunque il diritto naturale dee mostrare nella natura gli elementi di *potere*, *nel fatto* poi lo storico politico troverà la cagione della lor *collocazione*.

CAPO III.

LEGGI MORALI DELL' OPERAR POLITICO COSTITUENTE L'ESSERE SOCIALE

Articolo I.

Del costituire la unità politica in ordine al fine ossia unità di mente e di volontà.

SOMMARIO

1050. Con quali riguardi il potere costituente debba procacciare unità religiosa — 1051. unità di giudizio politico, e di volontà — 1052. L' assoluta libertà di parlare sopra la politica è contra natura — 1053. mezzo precipuo per ottenere tale unità di mente — 1054. Vera idea della ragion di stato. — *1055. Dalla unità di mente siegue la unità di amore.*

1050. Dopo quanto abbiam detto nella precedente dissertazione sopra il dovere che corre all'autorità per unire in una professione di religione *vera* i membri tutti della società; la materia che qui prendiamo a trattare è già in gran parte spiegata. Imperocchè sebbene dovea colà riguardarsi la religione piuttosto come bene degl' individui difeso in lor vantaggio dalla pubblica tutela; pure l' analogia ci ha costretti a riguardarla ancora sotto l' aspetto politico di *unità sociale*. Quivi dunque abbiam determinato il primo e più gagliardo elemento di unione fra le intelligenze, che è l' assenso comune ad una verità medesima [869 e seg.].

1051. Ma questa unità sociale intorno ai dommi e specolativi o pratici della vera religione unisce ella per sè *perfettamente* le intelligenze associate? No certamente: giacchè la società pubblica avendo per iscopo *immediato* l' ordine esterno [724], il quale è per

sè variamente pieghevole secondo i varii elementi dai quali egli spunta [444 e seg.]; richiede inoltre la unità di mente riguardo al fine immediato, altrimenti non diverrebbe uno l' operar sociale in ordine a questo fine, e la società particolare verrebbe a sciogliersi [442]. Dee dunque l' autorità far il possibile affin di congiungere le volontà e gl' intelletti anche in ordine al fine della società particolare. Avvertasi per altro che il fine dell' ordine *politico* è diversò dal fine dell' ordine *civico:* questo è *il bene degl' individui associati*, quello *il bene della loro associazione*. In quella guisa adunque che l'Autorità deve congiungere *civicamente* le menti al bene [727, 736] degl'individui, ella dee muoverle *politicamente* al bene dell' associazione: vale a dire dee far sì che sieno concordi nel giudicare e nel volere ciò che è *bene* per la loro unione. Quindi quell' *attenzione* lodata dal Cantù negli *antichi legislatori, di formare i costumi* « per via di educazione e di fondare la forza degl' imperi non come oggi sopra danaro, e sopra combinazioni quasi meccaniche, ma sopra una generale maniera di pensare » (t. 2, pag. 101). Nel che se peccarono i legislatori pagani per la smania di assorbire l'individuo nello Stato e quasi annichilarvelo, non avendo miglior maniera di modellare i pensieri; molto più turpe è l' errore dei moderni i quali o imitano quella tirannia, mentre potrebbero con la religione ottener l' unità, o non volendola ottenere nè con religione, nè con tirannia riducono la società a pura unione materiale.

1052. Questa unità di menti in ordine al politico non ha mezzi diversi da quelli indicati [923] ad ottenere armonia in ordine al bene civico: onde conviene e allontanar gli errori, e chiarir la verità, e stabilir coll' autorità e fomentare ancora coi mezzi secondarii d'interesse, di senso, di passioni questa unità sociale da cui tutto dipende il bene della società. Dal che si vede quanto sia gagliardo ed evidente il dritto che ha la società a punire i delitti di *opinione politica*, qualora i dissidenti escono dai limiti segnati dal dovere, e

collo spargere tenebre sopra il *vero* bene politico gittano i semi di sociale discordia. Indarno si difendono costoro spacciando arditamente che *le opinioni sono libere:* le opinioni da cui dipende la sorte di una intera nazione non potranno mai riguardarsi come preda gittata in balia ad ogni sofista che voglia manometterla: e ben sel sanno quei mestatori medesimi che così parlano: i quali tostochè giungono mercè la libertà ottenuta ad abbrancare il timone della società gridano infatti ciò che il preteso comitato direttore della rivoluzione palermitana gridò colle stampe nel 10 Gennaro 1848, intimando la rivoluzione pel giorno 12. « In questo intervallo nessuno ardisca di criticare gli ordini e i provvedimenti del comitato. Ciò è del maggior interesse perchè non si alteri l'esecuzione del piano generale diretto ad assicurare i destini della nazione ». Se così parlano i perturbatori per assicurare l'esito dei loro sconvolgimenti, chi può negare all'autorità legittima il diritto anzi il dovere di assicurare contro la guerra delle lingue la quiete e l'esistenza della società? E per poco che s'indaghi che cosa è il *vero bene* sociale, si vedrà evidentemente la insussistenza di codesta pretesa libertà nelle opinioni politiche. Indaghiamolo.

Il vero bene dell'uomo sopra la terra è il bene *onesto* [20, 21]; il bene *onesto* considerato nelle relazioni sociali genericamente è la *giustizia* [353 e seg.]: dunque il bene sociale nelle relazioni politiche altro non è che *la giustizia nell'ordine politico*, come il bene nelle relazioni civiche altro non è che la giustizia nell'ordine civico [745]. Or io dimando: la giustizia nell' ordine politico è ella cosa sì astrusa che debba lasciare in perpetua incertezza gl' intelletti e per conseguenza le volontà? qual difficoltà si presenta nel primo che non trovisi nel secondo? Vero è che il modo *astratto* con cui dai sofisti si formò *lo Stato* [a] sopra ipotesi assurde, pose in forse

---

a V. Haller *Restauration de la Science polit.*

ogni diritto ed ogni dovere per coloro che ne sieguono le dottrine. Ma chi riconosce nello Stato un'associazione particolare legata dalle leggi universali di giustizia e di umanità applicate a quei fatti dai quali essa nacque [319 e seg.], non può incontrare maggior difficoltà a ravvisare il giusto nell' ordine *politico* che nel *civile*.

Dunque è falso che le opinioni relativamente all' ordine politico sieno assolutamente libere essendo necessariamente legate dal *vero;* falso che debbano esser libere le lingue, dovendo esse necessariamente consentire alla mente dominata dal vero.

1053. Ma questa necessaria dipendenza delle menti dal vero e dal giusto mentre abbatte i nemici dell' ordine sociale, manifesta insieme in qual modo l' Autorità debba congiugnere nell' ordine politico le intelligenze. Lasciam pure al Segretario Fiorentino il tristo divisamento di ammaestrare a tirannia, lasciamo a chi studia tal reo magistero l' indurre alle proprie voglie i sudditi e gli alleati col bilanciare interessi, e col tessere inganni [a]. In quanto a noi che scriviamo sotto il dettato di natura, una sola conosciamo arte fondamentale a congiugnere gl' intelletti, cioè presentar loro chiara ed accessibile la verità. Potranno, sì, aggiugnersi a questo altri mezzi; ma appoggiati sempre sopra questa base. L' arte di congiungere le intelligenze dee presupporre un vero che le congiunga.

1054. Or qual è quel *vero* che può piegare le volontà? è il *dritto* [343 e 552]: dunque un ordine politico fondato sopra il *dritto* congiungerà naturalmente e le intelligenze qualor giungano a ravvisarlo, e le volontà nell' amarlo. E questo *vero* è propriamente la

---

a MACHIAV. *il Principe*: la scellerata politica di codesto abbominevole precettore è nota abbastanza senz' altra citazione, nè possono applaudirvi se non coloro che bramano avvilire ogni Principe, dando a credere che ogni Principe con tal politica si diriga.

ragion di stato, o diciam meglio la *ragion dello stato;* cioè la ragion per cui in una determinata società lo Stato prende una tal forma determinata [V. D. II, LXXVII in fine] ed esige certi determinati provvedimenti a conservarla e perfezionarla. Questi provvedimenti poi, conseguenze che per valor di giustizia dalla prima costituzione *logicamente* derivano, sono di *ragion di stato.*

La *ragion di stato* non è dunque, come certuni pensano, una eccezione alle regole di natural giustizia [a]: anzi il deviar da queste regole è precisamente un distruggere ogni ragion di stato, giacchè egli è un rendere impossibile lo Stato che consiste nella congiunzione delle menti per vigor di dritto, sotto certe forme determinate dal dritto medesimo. Talchè, una società la quale nell'atto di organizzarsi abbandoni le vie del dritto, si distrugge da sè medesima nell' atto che pretende formarsi. Ed ecco la ragione filosofica del vacillamento che scorgesi in tutti gli Stati partoriti da disordine rivoluzionario [939]: essi sono non un progresso per le vie del dritto, ma un sovvertimento dei dritti operato dalla violenza: mancano dunque di un *vero* che leghi *tutte* le intelligenze, cioè del *vero ordine;* e quel vero *particolare* che può legarne alcune, qual sarebbe l' *interesse*, la *passione* ecc. non è capace di legarle tutte; anzi separa dalla comunità quelle poche cui stringe con lacci particolari, come vedremo altrove più diffusamente [CXXII].

1055. Una retta *ragion di stato* tende a congiugnere le volontà, facendo sì che tutto si vogliano reciprocamente il medesimo *ben sociale* [314]. E siccome il bene della società, come quello di ogni essere, consiste o nella perfezione dell'*essere* o del *tendere* o del *conseguire* [309]; così l' amor sociale vuole ed ama 1.° la propria *costituzione*, cioè quella proporzione che passa fra le *persone sociali*

---

a *Remp. sine iniuria geri non posse.* V. Grozio I. B. et P. *Proleg.* pag. 5.

e le persone fisiche [504 e 550] in forza della primitiva formazione della società: 2.° le proprie *leggi* ed istituzioni, mezzi per ottenere il ben sociale: 3.° il vedere vigorosa e florida sì nel materiale come nel morale la società in cui vive: il quale amore, male inteso nelle società rozze, vi produce la barbara mania delle conquiste.

Di questo amore *civico-politico*, naturale effetto di un retto ordinamento politico, che congiunge in soave unità le menti e i cuori, abbiam parlato abbastanza nella precedente dissertazione [934 e seg.]: passiamo a parlare della congiunzione *materiale*, altro obbietto del poter *costitutivo*.

ARTICOLO II.

Dell' unità politica materiale.

SOMMARIO

1056. *In che consista la unità* materiale *della società* — 1057. *essa dipende in parte dal* fatto originario, *in parte dal* poter *costituente.* — 1058. *Quando possa mutarsi.* — 1059. *Importanza ed applicazione della teoria.* — 1060. *Principii regolatori delle costituzioni:* Leggi e soggetto. — 1061. *In che consista la perfezione dell'organismo politico* — 1062. *dee tendere anche a formar le persone.* — 1063. *Epilogo delle funzioni costituenti.*

1056. La unità materiale di un individuo consiste in due elementi principali cioè nella unità di organismo e nella unità di luogo che da questo organismo viene occupato. Non altrimenti l'unità *materiale* della società consiste in due elementi, nella unità di *organismo* e nella unità di *territorio*. Infatti senza certe suddivisioni di poteri è impossibile che una società numerosa ottenga il bene comune [692]: queste suddivisioni formano delle parti che hanno un ordine loro proprio nell'atto che sono subordinate all'ordine totale: dunque una società numerosa è un essere organizzato con

unità di operazione moltiplice. Che questo essere poi abbisogni di un territorio ove appoggiarsi lo abbiam dimostrato altrove [546] ed è cosa per sè evidente. È dunque dovere dell'ordinatore politico lo stabilire la società sopra questo territorio [a] e darle quelle forme organiche che a lei convengono.

Ma quali sono queste forme, qual è questo territorio *che convengono* ad una società? Ogni particolar società è un risultamento del principio astratto di *società*, e del fatto particolare o principio associante [444 e 598 seg.]; perfezionarne l'*esser particolare* vuol dunque dire renderla vie più *una* sotto le norme dettate dal *fatto*, e dal dritto risultante dal fatto medesimo [344]. L'ordinamento politico non è dunque libero nel determinare nè il territorio nè le forme organiche, giacchè non può *creare* il dritto [348] ma solo applicarlo [741]. *Costituire* l'organismo sociale e il territorio vuol dunque dire: dare alla società quella maggior unità di luogo e di forma che nelle circostanze sue particolari è possibile, salvo ogni dritto [LVII]: in modo che l'*ordine politico materiale sia subordinato alla giustizia* ossia all'ordine morale.

1057. Quindi ne segue che dobbiam distinguere attentamente ciò che dalla giustizia è prestabilito, e ciò che dipende dal poter sovrano: ciò che dalla giustizia è richiesto non può essere per l'autorità ordinatrice oggetto da *costituirsi*, ma tutto al più da *dichiararsi;* e questo è ciò che abbiamo appellato altrove *legge fondamentale* di uno Stato [LXXVII], *perchè* (son parole del Gioberti), *questo organismo primitivo debb'essere la base di tutto il lavoro posteriore* [b]

---

[a] Intorno al territorio e alla naturale sua circoscrizione merita di esser letto il Romagnosi (*Ist. di civ. fil.* T. I, l. 6, c. 2, p. 4, 6 seg.), autore, come ognun sa, pericoloso assai nelle dottrine filosofiche e religiose; ma nelle applicazioni pratiche dotato di sperienza e di colpo d'occhio assai giusto.

[b] Giob. Intr. p. 280.

Quindi è che sotto governi tenaci del giusto le costituzioni antiche delle parti integranti dello Stato durano secoli e secoli dopo l' annessione delle Province, e negli Stati pontificii il rispetto agli antichi diritti fu si costante che fino all' invasione francese Bologna teneva un ambasciadore in Roma quasi fosse potenza indipendente: ed oggi ancora le isole di Jersey ecc. serbano l' antica costituzione normanna e le province basche in Ispagna molti privilegi dei loro *fueros*, come serbarono i loro varie province di Francia fino alla rivoluzione, e quelle degli Stati sardi fino al recente decreto delle Camere che spogliarono Nizza, Valsesia, Ossola ecc. di quei diritti ch' esse aveano patteggiati nel sottoporsi ai Reali di Savoia.

All' opposto quando la rivoluzione stabilisce almen di fatto quel principio utilitario: « ogni diritto è violabile se non mi torna a conto » s'incomincia tosto a violare i diritti delle province per dare unità allo Stato, come si violano poscia i diritti internazionali per ottenere l' unità e la grandezza della nazione, senz' alcun riguardo a quei fatti per cui da secoli e secoli sorsero e furono rispettati i diritti delle province o dei vicini.

Dichiarate poi e salve queste *fondamentali* relazioni di *fatto*, per le quali certe persone (o fisiche o morali) sono in possesso di questo o di quel *potere politico*, di questo o di quel territorio, può l'autorità *costituente* organizzare la società con certe forme, determinate dal suo volere, e in queste essendo libera dai legami di *fatto* obbligante, ella dee mirare unicamente alla *unità* ed alla *efficacia* del corpo sociale, ed è guidata dal solo principio *astratto* — *fa che la società sia atta a produrre il bene civico* — [CVII].

1058. Ma stabilita ch' ella sia questa *costituzione*, sarà egli libero il cangiarla? Ogni fatto può produrre dei dritti, ogni fatto irrevocabile dritti irrevocabili. Se dunque la forma data per ben sociale dal Poter costituente non fu stabilita in termini irrevocabili, potrà il Poter medesimo, non cangiarla *a capriccio*, giacchè nè anche la prima volta *a capriccio* potea darla, ma cangiarla secon-

do le norme del principio *astratto* (*fa il ben sociale*), non essendo dal proprio *fatto* legato irrevocabilmente. Se poi l' autorità ordinatrice avrà conceduti irrevocabilmente certi dritti, obbligandosi con promesse, con giuramenti, con contratti bilaterali ecc. a non revocar quelle leggi con cui diè unità più perfetta all' organismo o al territorio sociale; allora la mutazione sarà divenuta illecita se pure le parti interessate non vi consentono.

1059. Una mente esercitata vedrà di quante quistioni gravissime la soluzione dipende da' principii qui stabiliti. È egli lecito ad un Principe alienar una parte del territorio? alienar una provincia? cambiarla con altra per *ritondare* le terre [a] e regolare i confini? è egli lecito abolire un corpo politico? trasferirne i dritti? cangiarne la organizzazione interna ecc.? In un Saggio ove abbiam preso a fermare le sole *basi naturali* del dritto politico usciremmo dal tema se volessimo torre a risolvere di proposito quistioni sì complicate; e però ci contenteremo di accennare il principio generale della risposta. Il corpo da abolirsi, i suoi dritti, la sua organizzazione, son eglino creazione libera, rivocabile dal solo principe? In tal caso egli è padrone di rivocarla, se ciò dal comun bene è richiesto. Ma se formano parte del *fatto originario*, e però del *dritto*, della *legge fondamentale*, il solo *ben comune* astratto non basta a legittimarne il cangiamento; allora richiedesi a tal uopo un' abolizione del *dritto originario*, quale potrebbe accadere, verbigrazia, per delitto [606] per morte [418] ecc. nelle quali circostanze, cangiandosi il *fatto* originario, cangiasi il *dritto* che ne risultava.

Diciamo altrettanto del territorio, delle province ecc. Il sovrano possiede egli il territorio, la provincia per un dritto anteriore ad ogni assenso dei popoli? potrà dunque, se il comun bene il comporti, cangiare, alienare, permutare il territorio senza il loro

---

a V. Dialoghetti sulle materie correnti.

assenso. Ma se il territorio formava parte di uno Stato, che a lui siasi *volontariamente* soggettato, come già la Russia a Rurico, o la Sicilia agli Aragonesi; allora la *semplice* ragione di *ben comune* non basta a mutilare un membro dell'associazione [740], col toglierne parte del territorio, delle abitazioni, dei dritti. Allora soltanto potrà ciò esser lecito quando il dritto della società secondaria, qual ch' ella siasi, verrà o abolito o colliso or da sua colpa or da dritto prevalente [CVIII]. Il dritto alla integrità nazionale da noi stabilito risulta, come ognun vede, da quanto fu già dimostrato nella teoria ipotattica [694 e seg.]. Imperocchè la suprema autorità ipotattica dovendo salvare al *consorzio* la sua unità, il suo essere, non può dividerlo a suo talento. Nè vale qui l' *astratta* ragione di *ben comune* per giustificare l'arbitraria dissoluzione della unità del consorzio [a]: giacchè questo, quando entrò *volontariamente* nella maggior società, diede il suo consenso *socialmente*, e da questo consenso *sociale* vennero legati gl' individui [697]. La dissoluzione del consorzio porterebbe dunque per necessaria conseguenza la cessazione del consenso, e lo scioglimento degl' individui.

Avvertasi per altro che per la natural tendenza dell' uomo ad universal società [LVIII 1032] suole accadere coll'andar del tempo che i vincoli di *consorzio* si vadano allentando secondo che si stringono le relazioni colla maggior società; e però può accadere che a poco a poco molti *consorzii* vadano da sè stessi sciogliendosi, qualora certe loro leggi più essenziali non li mantengano. Così si sono interamente confuse oggidì in un sol popolo le tante nazioni barbare che conquistarono l' impero romano, e che ebbero per lungo tempo una esistenza assai cospicua nell' ordine politico: la qual fu-

---

a « Une famille serait-elle plus riche parce que le père aurait tout ôté à l'un « de ses enfants pour mieux doter les autres?... L'intérêt des individus, dit-on, « doit céder à l'intérêt public?... mais chaque individu n' est-il pas partie du « public autant que chaque autre? » (BENTHAM. *Oeuvres* T. II, pag. 189).

sione, come oggi la dicono, viene dipinta storicamente per riguardo alla Francia dal Guizot nella storia della Civ. Franc. [a]: all'opposto i Giudei sparsi fra tutte le nazioni del mondo ancora serbano, mercè lor legislazione, una separata loro nazionalità, almeno in molte regioni ove sono ammessi e civilmente riconosciuti.

1060. Ma quali sono le norme con cui dovrà procedere il POTER COSTITUENTE nell'organizzare la società per quella parte che le leggi di giustizia e il *fatto originario* lasciano in sua balia? Egli dee far sì che il territorio e i *poteri politici* sieno distribuiti in modo che sortiscan l'intento di *civica felicità* [736]. Or per conoscere qual sia questo *modo* conviene ch' egli abbia e le norme astratte e il soggetto a cui applicarle. Il soggetto è *quel* popolo ch' egli organizza, è un individuo concreto, la cui retta cognizione può aversi non dalla *scienza* ma dalla *prudenza* politica [120, LVII]; di questo dunque noi non dovremo far parola. Delle norme astratte sì, che a noi tocca il parlarne; e queste risulteranno da ciò che andrem dicendo ulteriormente intorno al fine e ai doveri degli altri *poteri politici*. Conosciutone il fine e i doveri, l'autorità ordinatrice vedrà in quali forme, e da quali dei membri associati meglio possano questi adempirsi per conseguirne il fine: appunto come nelle operazioni meccaniche la mente ordinatrice applica or qnesto or quel muscolo [73,472] secondo che lo vede opportuno all'uopo. Se non che negli individui umani l'organismo essendo a un dipresso il medesimo e dotato delle stesse forze in tutti gl' individni, tutti adoperano a un dipresso gli stessi organi in operazioni consimili; all' opposto le società trovandosi organizzate in maniera svariatissima [b] adoprar

---

a Leç. XXXI, pag. 151.

b Ognun vede che nella monarchia il centro di operazione unico rassomiglia al centro della vitalità negli animali perfetti; nella poliarchia all'opposto la vitalità è come in certi molluschi, sparsa per tutto il corpo. Vi sono degli animali ai quali un solo organo vale per due o tre, come vi sono delle società di cui un

debbono con somma varietà i loro membri alle funzioni del corpo sociale. La retta distribuzione di queste, proporzionata cioè alla *naturale* capacità degli organi, costituisce la perfezione della costituzione organica.

1061. Dissi che la retta distribuzione delle funzioni debb' essere proporzionata alla capacità *naturale* degli organi sociali; perchè il lettore distingua attentamente la perfezione di *costituzione* dalla perfezione *degl' individui*. Imperciocchè il governante, essendo o un individuo o un aggregato d' individui intelligenti e liberi, può operar talora rettamente per sola forza del suo libero arbitrio e del suo valor personale: ma un tal operare *personalmente* retto non dimostra la rettitudine dell' ordinamento sociale, giacchè se voi cangiate le persone cesserà la rettitudine dell'operare. Retto sarà l'ordinamento sociale, ossia la costituzione, allora soltanto quando sarà *essa stessa* la cagione del retto operare: per cui come nota il Romagnosi « l'ordine e la stabilità vengano mantenuti all' insaputa stessa del governo e della nazione [a] »: or questo quando avverrà? avverrà quando le funzioni sociali, saranno assegnate a quei membri la cui *condizione*, ossia *situazione* nella società, porta *naturalmente* gl' individui a compierne rettamente i doveri. Così, per esempio, saggia disposizione è nelle poliarchie il volere negli elettori una certa rendita, perchè un elettore povero è incitato dalla sua condizione a vendere il suo suffragio: saggia disposizione nella Chiesa affidare i suoi ministeri al celibato, giacchè la cura della famiglia è grande incitamento a trasandarli: saggia disposizione nella tesoreria d' Inghilterra che il direttor supremo non paghi sè stesso se non dopo aver saldati tutti i creditori del pubblico, giac-

---

solo corpo o individuo abbraccia due o tre funzioni; in altre all'opposto una sola funzione è divisa fra molti, come nell'uomo la vista a due occhi, l'udito a due orecchi.

a V. *Giurisp. teor.* lib. VII, p. 623.

chè egli è incitato dal proprio interesse ad accelerare i pagamenti [a]. In somma savio sarà l' ordinamento sociale quando gli agenti, anche *personalmente* diversi, avranno dalla somiglianza di condizione incitamenti simili a compiere le funzioni annesse alla condizione medesima: e saranno condotti dal politico organizzamento a promuovere il ben sociale anche quando la personale inclinazione tendesse a traviarneli.

1062. Ma non sia chi creda potersi così bene organizzare una società, ch' ella cammini *ugualmente* bene or con agenti capaci e probi, or con agenti inetti e malvagi: la probità e capacità personale influirà sempre efficacissimamente nell' operar sociale; e però perfettissimo sarà l' ordinamento sociale, quando non solo tenderà per mezzo della disposizione organica a muovere verso il ben comune persone ancora incapaci; ma tenderà sopra tutto a rendere capaci le persone cui debbono affidarsi i poteri politici: di che diremo a suo luogo [1138 e seg.].

1063. Per ora ci basti aver chiarito le funzioni del POTERE COSTITUENTE, le quali consistono nel dare, quanto si può, perfettissima unità al corpo sociale, congiungendo strettamente le menti in un medesimo giudizio col *vero*, le volontà in un medesimo bene col *dritto*, le persone in un operare armonico colla organica disposizione dei poteri e colla opportuna coabitazione nelle terre possedute giustamente dalla società: e tutto ciò sotto le leggi inviolabili della giustizia, che assicura a ciascuno i suoi dritti. Passiamo a trattare del secondo potere politico il POTERE DELIBERATIVO.

---

a V. BENTHAM T. II, pag. 136. Un altro esempio egli ne reca (T. I, pag. 214). « Le service des postes avait toujours manqué d'exactitude... On imagi- « na un moyen très-simple . . . . ce moyen consistait à combiner la poste aux « lettres et les diligences pour les voyageurs . . . . que d'avantages dans cette « petite combinaison! » ecc. ecc.

NOTE
AL CAPO III.

CVII. *Influenza sociale de' fatti primitivi.*

Esempii di queste costituzioni possono aversi in molti tratti di storia assai noti. Così il legislatore Mosè e Giosuè suo successore, ammessa per base del loro dritto politico la *aspettazione del Promesso* nella famiglia di Abramo e di Isacco, e però la divisione organica delle tribù, dopo il giusto conquisto della Palestina, vi aggiunsero la divisione del territorio a ciascuna tribù, tranne i Leviti, la influenza del sacerdozio, e tutti quei tanti ordinamenti politici che poterono mantenere per secoli e secoli la forma singolare di quella società unica al mondo, *società aspettatrice*. Così Romolo, ottenuta col valore una certa consistenza al territorio della sua Roma nascente, le diede la primitiva sua costituzione in cui il poter regale e la influenza senatoria erano effetto del fatto anteriore, essendo proprio di ogni governo militare un principio monarchico temperato [549]; ma le tante forme aggiuntevi furono parto della vasta sua mente; tali furono la elezione e numero delle famiglie patrizie per dritto ereditario; la divisione in tribù sotto certe attribuzioni determinate; la ripartizione del territorio e il dritto successorio con cui impedì la natural variazione dei beni domestici ecc.

Ma non più degli antichi: si tratta di materie sì evidenti che il diffonderci sarebbe colpa; diamo soltanto un' occhiata ad un fatto moderno che rinchiude applicazioni tanto più istruttive, quanto più altamente vennero bandite da opposti partiti, le cui passioni invocavano (come avviene in tali congiunture) *pro* e *contra* tutte le naturali ragioni e le politiche.

Quando Luigi XVIII rientrava alle Tuileries, dichiarava, nel dare alla Francia nuove forme politiche, di ritenere inviolabili gli acquisti dei beni nazionali, i gradi di nobiltà imperiale ecc. Questa dichiarazione, domandata irremissibilmen-

te dai Bonapartisti, fu vituperata da molti emigrati come *ingiusta* ed *impolitica*. Ma a dir vero come potea distruggersi con un tratto di penna un ordine di cose, creato dal *possessor dell' autorità*, di un' *autorità* ch' egli avea strappata di mano all' anarchia e non al sovrano legittimo? di un' autorità ch' egli assai difficilmente avrebbe potuto restituire al legittimo possessore? di un' autorità riconosciuta dal S. Pontefice e da tutte quasi le potenze europee? Distruggere codesti dritti sarebbe stato contrario alla legge da noi stabilita [665 e segg.], e però in questo punto i Bonapartisti avean ragione.

Ma i *Regii* aveano essi pure i lor dritti, e ancor più gagliardi; perocchè, oltre i titoli di *giustizia* civica, aveano verso l' *uomo* sovrano i dritti alla *personal gratitudine*. La *indennità* era dunque un dover del *sovrano* non men che dell' *uomo*; il cui o ritardo o trasandamento meritava il vitupero del savio.

Osservazioni consimili potrà fare ciascuno alla *ristorazione* di tutti gli altri Stati europei, dopo la catastrofe rivoluzionaria; giacchè tutti presentano uno stato sociale erede di un' antica costituzione legittima non ancor totalmente abolita, e di un Governo di fatto che già incominciava in certi punti a legittimarsi [677 seg.].

Queste dottrine di rigorosa giustizia e di religioso rispetto a *tutti* i dritti non piacerebbero certamente al sig. Ahrens, il quale, dopo averci scritto un grosso volume per istabilire, dice egli, le rette idee della giustizia, nell' ultimo capo finalmente [pag. 456] fa una energica protesta a favore di quei santi uomini del 93, dicendoci: « noi siam *ben lungi* dal non voler riconoscere la *necessità della* « *distruzione* per riguardo alla maggior parte delle antiche istituzioni e corpora- « zioni feudali ». In quanto a me protesterò al contrario che detesto *ogni distruzione*, e che riverisco *il dritto* in quei medesimi che non meritandolo pur lo possedettero. Questo è il *legittimismo* sincero, e il pegno di progresso pacifico nella civiltà sociale: ma coi principii di *distruzioni* non si otterrà mai, se non a stento, un lento progresso attraverso a mari di lagrime e ancor di sangue, gridando *pace* e facendo guerra. E dopo molti lustri di tumulti e di affanno, si dovrà poi implorare il risorgimento di ciò che fu *distrutto*, protestando che doveasi migliorarlo correggendolo, non distruggerlo per poi lamentarlo 1; come appunto vediamo accadere oggidì e nelle politiche e nelle civili istituzioni nelle quali si va quotidianamente scorgendo il vuoto immenso lasciato nell'organismo sociale per codeste abolizioni all' impazzata, a cui sottentrano poscia non meno funesti che illegittimi compensi. Così alle corporazioni d' arti e mestieri sotten-

---

1 « Spetta alla Francia concedersi « delle dottrine *più giuste* sopra la na- « tura morale e sociale . . . creando di- « verse istituzioni *secondo il principio* « *corporativo* che avea dato la vita alle « istituzioni del passato » (Ahrens *Filosofia del dritto*; pag. 437. V. anche pag. 441).

trano le società d' operai per proteggere l' arte contro l' oppressione del capitale. Così l' abolizione dei diritti e delle assemblee delle Provinee e dei feudi ha prodotto quello sgranellamento che rende oggidì quasi impossibile una ferma e saggia resistenza alle prepotenze dei Ministri, giusta l' osservazione del Montalembert 1; onde vi fu sostituito il Governo rappresentativo quasi per disperazione.

CVIII. *Osservazioni sopra il Grozio.*

Il Grozio tratta queste questioni [nel c. VI del libro 2, §. 6, seg.]; ma le risolve partendo al solito dal patto sociale, del quale egli è difensore moderato. Quindi è che esige il *consenso* della parte che deve alienarsi; e ne assegna varie ragioni che dal Gronovio vengono confutate. Non crediam necessario il discutere a lungo tali ragioni, dopo aver mostrato la falsità del fondamento sopra cui si appoggiano, cioè del *patto sociale*: ma se taluno vorrà scorrere le dottrine sì del Grozio sì del suo commentatore o piuttosto confutatore Gronovio, potrà averne non solo diletto ma istruzione, persuadendosi viemaggiormente che nella scienza sociale le astrazioni del secolo XVIII lasciarono un vuoto immenso, che dee riempirsi dalla scienza dei fatti.

1 *Des intérêts catholiques au XIX siècle* citati nell' *Esame Critico* p. II, Append. pag. 589.

CAPO IV.

Leggi morali del potere deliberativo.

Articolo I.

Suoi doveri in ordine al primo principio politico.

SOMMARIO

1064. *Passiamo a dire dei poteri politici ordinati all' efficacia.* — 1065. *Elementi della* cognizione politica, — 1066. *primo dovere di tal cognizione: Retta idea del bene comune* — 1067. *mezzi per ottenerla* — 1068. *dovere che ne risulta nel potere costituente.*

1064. Ridotta la società a perfetta *unità*, sì nel morale colla conformità di giudizii in ordine al dovere e allo interesse sociale e colla congiunzione delle volontà scambievolmente amorevoli, sì nel materiale colle determinazioni spettanti al territorio e colla distribuzione organica dei poteri a questa o a quella persona (fisica o morale): conviene poi che questo Essere sociale abbia *efficacia* [457]; e dalla sua maggiore o minore efficacia dipende la sua maggiore o minore perfezione nell' operare. Questa efficacia dee ravvisarsi nei tre grandi elementi dell'umana operazione, fondamento dei tre precipui poteri attivi di ordine politico [1047]. Incominciamo dal considerare il potere DELIBERATIVO che può dirsi la intelligenza sociale, poichè è diretto a ben *conoscere*.

1065. Quali sono gli elementi della cognizione morale, presupposta la facoltà che conosce? sono 1.° il principio universalissimo [102] di ogni dovere, FA IL BENE: 2.° la nozione meno universale del bene obbiettivo [104] così teoretico come pratico [119]: il

primo chiarisce il dovere del *bene* genericamente, il secondo determina che sia *bene* in concreto, e con quali mezzi vi si giunga nelle presenti circostanze del soggetto agente. Dunque affinchè la cognizione sociale sia perfetta e però efficace, conviene 1.° che essa giudichi rettamente del vero bene politico in generale, talchè la natural propensione la porti poi ad ogni particolar bene; 2.° che essa conosca rettamente anche il bene particolare e i mezzi per conseguirlo nelle presenti circostanze della società.

1066. Il vero bene di ciascun essere è il suo *fine* [4 e seg.]; dunque il vero bene politico è di fare il bene dei cittadini [736]. Primo dovere morale del potere deliberativo è dunque di proporsi per iscopo il bene degl' individui; il qual bene consiste, come vedemmo, nella sicurezza ed ampliazione dei loro dritti *vivi* [741]. È dunque grande errore il mirare direttamente ed esclusivamente a ciò che suol dirsi *la floridezza dello Stato*, se questa debba comprarsi a costo della felicità degl' individui e della esatta giustizia: « non è l' abbondanza dell' oro e dell' argento e la profusione e la « squisitezza dei pochi che contrassegna la civiltà di un popolo [a] »; la felicità delle antiche repubbliche appoggiata sopra la schiavitù di sventurati a migliaia, è oggetto di orrore ad un cuor ben fatto [b]. Il potere deliberativo dee dunque, come il costituente [1054], aver prima per norma il *fatto*, fondamento dei dritti individuali, e confrontare i dritti fra loro; e a norma della lor collisione determinare il bene sociale [742]; salvi poi questi dritti, dee mirare ad ampliare la felicità di tutti gl' individui a proporzione del loro bisogno e

---

a Romagn. *Assunto primo* ecc. pag. 155.

b Benchè i giovanetti si avvezzino molte volte ad ammirarle come modelli. « Les atteintes à la sûreté... ont trouvé tant de défenseurs officieux quand il « s'agissait des Grecs et des Romains etc. » (Bentham T. I, pag. 77. V. anche pag. 76).

merito. È questo il suo primo principio, e però il primo *dovere* degl' individui che ne sono investiti.

1067. A compiere un tal dovere due disposizioni si ricercano: 1.° la capacità e rettitudine della mente, 2.° la rettitudine di una volontà disinteressata. Per conseguenza gl' individui deliberanti 1.° sono obbligati a procacciarsi capacità e rettitudine collo studio e studio *ben diretto*; dal che apparisce quanto sieno manchevoli all'uopo certi corpi deliberanti ove la irreligione e la licenza sono gli arbitri dei destini sociali; 2.° sono obbligati a mantenere un perfetto equilibrio della volontà, ricercando primariamente nel deliberare, non già ciò che sarà *utile*, ma ciò che sarà *retto*. Vero è che il *retto* sarà sempre *utile;* ma questa *utilità* può [895] sfuggire al calcolatore, mentre la rettitudine non può regolarmente sfuggire alla coscienza, almeno pratica, quand' essa adopera i mezzi colla diligenza dovuta. [265 e seg.]

1068. Che se questi sono i doveri del *corpo deliberante*, egli è chiaro, obbligazione del poter costituente essere lo stabilirvi tale organismo che gl' individui sieno per esso portati a divenir retti di mente e disinteressati di volontà [1061]. A questo, oltre la *formazione dei governanti* ossia *educazione politica* di cui parleremo altrove [1137 e seg.] varii altri spedienti si sono adoprati e principalmente crescere il numero dei soggetti deliberanti, e bilanciarne gl' interessi: è chiaro che l' aumento del numero cresce la capacità di mente, sì perchè possono abbracciar più oggetti, sì perchè per unirsi i molti abbisognano di maggior discussione. È chiaro parimente che il numero per lo più inchiude interessi opposti, i quali se vengano rettamente contrappesati potranno talora neutralizzarsi almeno in parte [a]. Ed ecco l' origine nelle monarchie dei

---

[a] Potrebbero qui applicarsi le belle osservazioni del ch. Prof. E. Amari sulla pluralità dei giudici contro Bentham (*Giorn. di Statist. Sicil.* T. V, pag. 166.)

varii corpi consultivi (consigli di stato, di ministri, senati ecc.) nelle poliarchie dei corpi deliberanti (camere, parlamenti ecc.) Il determinare con quali proporzioni debbano associarsi e con quali norme consultare gl' individui, affine di produrvi più sicuramente lumi e rettitudine, tocca al pubblicista pratico: il pubblicista morale ha compiuto il proprio ufficio quando ha chiarito il *dovere* del POTER DELIBERATIVO e di chi dee costituirlo.

ARTICOLO II.

Doveri sopra l' applicazione del primo principio.

SOMMARIO

1069. *Secondo dovere del poter* deliberativo, *e però* del costituente: informazione politica — 1070. *mezzi a compierlo d'* ispezione *e di* rimostranza — 1071. *condizione dei mezzi: sieno* praticabili, veridici, pacifici, — 1072. *Terzo mezzo:* discussione — 1073. *Epilogo di questo capo.*

1069. Ma il POTERE DELIBERATIVO non è puramente destinato a conoscere l'*ultimo* scopo dell' ordine politico: dee conoscere inoltre il bene particolare e i mezzi per ottenerlo [746]. Or le società compite aspirano a tre specie di beni [460]: beni spirituali, beni sensibili, sicurezza degli uni e degli altri. Dunque chi ordina una società dee dare al suo organismo tal forma che la *Mente politica* venga informata rettamente sopra a' bisogni sociali relativamente a queste tre specie di beni: la quale informazione allora potrà dirsi dipendere dalla organizzazione sociale, quando esisteranno certe istituzioni e certe persone a cui si spetti il darla; e queste sieno talmente costituite, che e la dieno di fatto e quasi non possano a meno [1061] di darla veridica.

1070. Il bisogno di tali istituzioni è stato generalmente sentito, e molte ne ha prodotte, mettendo a contatto in mille forme diverse

la governante colla società governata, e cogli oggetti a lei relativi nei tre ordini di beni: e ciò ora facendo che chi governa scenda e s' interni fra i sudditi, ora facendo che i sudditi si alzino per manifestarsi a chi governa. Le visite dei Sovrani nei loro Stati, dei Vescovi nelle diocesi; certi tribunali ambulanti, ispettori, censori ecc. sono mezzi per cui l' Autorità va da sè stessa ad esplorare i bisogni sociali: le deputazioni, i sinodi, i consigli provinciali, le rappresentanze nazionali, certe libertà permesse alla stampa, alle associazioni, ai memoriali ecc. sono mezzi per cui il suddito si accosta al Sovrano e gli parla dei bisogni che sente. Diremo i primi *mezzi d' ispezione*, diremo i secondi *mezzi di rimostranza*.

A rappresentare i bisogni di VERITA' e di ORDINE sono dirette generalmente tutte lo istituzioni religiose, scientifiche, giudiziarie ecc.: a rappresentare i bisogni di bene sensibile sono dirette le istituzioni amministratlve, statistiche [a] ecc. a rappresentare i bisogni di difesa debbono parlare la *polizia interna* o *civile* della quale abbiam detto altrove; e la *polizia esterna o diplomatica* diretta ad esplorare le disposizioni dei popoli vicini: di che diremo nella dissertazione seguente.

1071. Ma quali condizioni debbono avere questi *mezzi informativi* del POTERE DELIBERANTE? Essi *debbono esprimere* al sovrano i *bisogni* della società: perchè *debbano*, conviene che i *mezzi informativi* sieno *praticabili*; perchè *esprimano*, che sieno veridici; siccome poi il *bisogno* sentito eccita la passione e la passione tende al disordine

---

[a] Questa scienza nascente, e però poco perfezionata fra que' che la professano, e quasi ignota al volgo (ancor dei dotti mediocri), merita somma attenzione dal poter deliberativo, giacchè sarebbe mezzo efficacissimo a chiarirlo sì intorno all' ordine teoretico, sì intorno al pratico [746], se giungesse a tal perfezione che rappresentasse con verità le asserzioni che pretende stabilire.

[156], debbono questi mezzi *informativi* organizzarsi in modo che o s' impedisca il disordine delle passioni o almeno s' infreni. Ognun comprende la difficoltà immensa che presenta al pubblicista pratico questo problema a lui proposto dal pubblicista morale. Agevol cosa è a questo secondo il dire — dovete organizzar talmente le istituzioni informatrici, che esse possano dire e dicano tutto il vero e lo dicano senza passione — : ma quanto è difficile il congiungere realmente queste due condizioni! Efficacissimi a tal uopo sarebbero i mezzi d' *ispezione*, giacchè in questi il vero si vede dal sovrano e le passioni sono calmate dal vedere l' autorità studiarne e ascoltarne i gemiti. Ma se questi mezzi sono e più *veridici* e più *tranquilli*, sono eziandio men *pratici*, ora perchè è impossibile che il governante dia tanto tempo all' *udire* senza toglierlo al *fare*; ora perchè chi ascolta, se poi non appaga i clamori, vien riguardato (e talora è veramente) *parte* interessata; ora perchè le persone adoprate dal sovrano a conoscere son quelle appunto che lo ingannano; ora perchè il popolo pretenderebbe una perfezione platonica, un politico ottimismo impraticabile.

Questa immensa difficoltà a ben ordinare la *informazione* politica produce due doveri importantissimi nelle due persone sociali; cioè nel sovrano il dovere di fare ogni sforzo, affinchè, salvo l' ordine pubblico, gli giunga all' orecchio [CIX] schietta di ogni inteteresse e libera nel penetrare la verità, e quella specialmente che parla a favore dei più meschini [554 2.°]: *nel suddito* il dovere di tollerare certe imperfezioni che egli vegga o creda vedere nella sociale organizzazione informatrice; specialmente quando il *buon volere* di chi governa è noto in modo che non lasci dubbio. In tal caso il pretendere ciò ch' egli non può, anzi ciò che forse è di natura impossibile nello stato presente dell' uomo; il pretenderlo, dico, è assurdo e tirannico; e chi sa quante volte i

declamatori perseguitano in tal guisa con vera tirannide la finta o supposta [a]! (Pertinace, Luigi XVI, Carlo Emmanuele ecc. ecc.).

1072. La cognizione necessaria ad operare non è compiuta col solo *informarsi*, giacchè le informazioni possono riuscir fallaci. L'individuo adopera a sceverar le false dalle vere un qualche criterio; e l'esserne ben dotato è uno dei maggiori pregi che possano perfezionarne la mente. L'autorità dovrà avere essa pure il suo *criterio;* e poichè essa è un poter *sociale personificato* nel Superiore, potrà aver due principii da cui risulti il criterio medesimo: cioè la *prudenza personale* e la *discussione*. Della prima abbiam dato già un cenno [1068]: la seconda è propriamente l'ultimo atto del *poter deliberativo*, tendente a dare alla sua cognizione quella massima verità e sicurezza, che può aversi fra uomini. Essa rende *sociale* ed esterna quella operazione che ogni individuo esercita nel *deliberare* ed eleggere internamente [63, 70].

Questa *discussione* nei governi poliarchici è una naturale conseguenza della forma sociale, il cui sovrano è il consenso [521]: ma non per questo è esclusa dal governo monarchico; il grande scopo dei Consigli di Stato, sotto qualunque nome essi vengano raccolti, è principalmente la discussione. E sebbene qui il sovrano avendo una prudenza *personale*, possa talora a lei fidarsi, specialmente allorchè gli affari non sono gravissimi o è urgentissimo l'operare: ciò non ostante nei casi contrarii ogni sovrano prudente cerca consigli, e colla discussione a cui assiste egli stesso chiarisce le proprie idee intorno alle materie sopra le quali deve ordinare.

La *discussione* è dunque il terzo elemento del poter *deliberativo*, ed è quello che a lui più propriamente e rigorosamente si spetta.

---

a Di questa pretensione assurda dei libertini odierni, natural conseguenza del principio utilitario, abbiam ragionato a lungo nell'*Esame Critico* p. I, c. 9.

1073. Ricpiloghiamo: la sociale Autorità ha *dritto* e *dovere* di conoscere rettamente i bisogni sociali: dee dunque 1.° *essere* ella e *capace* e *bramosa* del vero; e però dee crescersi *capacità* col moltiplicare ingegni e studio, dee crescersi *brama del vero* colla probità dei consiglieri, e col contrasto degl' interessi: 2.° deve inoltre *aver mezzi* di ben conoscere; e però deve studiar ella stessa colla *ispezione*, e ricevere da altri nelle *rimostranze* legali la cognizione dei veri bisogni sociali relativamente all' ordine morale, agl' interessi materiali e alla tutela degli uni e degli altri; discutendo poscia maturamente il vero e il falso delle informazioni, il giusto e l' utile dei mezzi d' adoprarsi.

NOTE

AL CAPO IV.

CIX. *Il sovrano cattolico a piè del confessore.*

Abbiamo accennato altrove l'immenso vantaggio recato ai popoli cattolici dalla indipendenza della pontificia autorità. Ma questa non può internarsi in certe minuzie amministrative le quali per altro formano gran parte della felicità di un popolo. Per altra via ha provveduto a questi bisogni la Sapienza infinita che nel Cristianesimo volle stabilire [1] ogni seme di verità e però di felicità. Un tribunale secreto ove il sovrano è insieme il reo e l'accusatore, lo chiama al cospetto di quel Dio, che tutto conosce e tutto giudica, a render conto non solo delle proprie azioni ma perfin dei pensieri: e in questo tribunale siede vicegerente di Dio il ministro della Chiesa, testimonio e consolatore *per proprio suo ufficio* di tutte le miserie del popolo, *di cui forma parte egli stesso*. Qual profonda saviezza in questo sacro intreccio di *sudditanza* e di *potere*, di *sovranità* e di *umiliazione*, di reo obbligato a voler riconoscere tutti i suoi falli, di giudice capace e interessato a farglieli ravvisare! Trovatemi prima del cristianesimo una istituzione consimile! Che cosa è mai il famoso *giudizio dei morti* in Egitto, rispetto a questo *giudizio dei vivi* [2]? Ammirasi dal S. Simon in questo tribunal portentoso la educazione dei popoli [3]; ma quanto è più portentoso agli occhi dei savii come educator dei sovrani!

Indarno ci si obbietterà la inutilità d'istituzione si sublime, dicendo che i *confessori dei principi sono cortigiani e tacciono;* io ricorderò alla accusatrice

---

1 « Plantavi te vineam electam o- « mne semen verum ».

2 Intorno a questo singolar tribunale degli Egizii potrà vedersi la storia universale del Cantù, il quale osserva come la natura stessa dettava anche ai pagani, essere necessaria pei Principi la guida dei sacerdoti. (tom. 2, pag. 296).

3 « La confession, puissance mora- « le, moyen d'édocation de la plus « haute valeur ecc. aucun moyen aussi « puissant n'avait été employé par les « anciens (Doct. de S. Simon I ann. séance X).

malignità che *i confessori dei principi sono*, dice ella stessa, *intriganti e vogliono governare;* dunque *non tacciono*. Ma questa è la sventura della religione, come del suo divino Autore: se parla, ella è temeraria 1; se tace, è rea 2. Non basta: io domanderò alla malignità come sa ciò che nei secreti di quel tribunale si asconde? le chiederò che mi presenti fra i principi *che si confessono* una serie di mostri come io gliela presenterò fra i principi *che non si confessano*: le ricorderò i Teodosii e gli Arrighi piangenti il lor fallo a piè dei loro sudditi Ambrogio e Tommaso. E s' ella mi risponderà che non tutti i confessori dei principi sono Ambrogi o Tommasi, le replicherò che tutti dovrebbero essere, che molti furono, che chi traviò trasgredì il suo debito. E che se la istituzione è per sè ammirabile e malvagio il ministro, conviene correggere il ministro e non discreditare la istituzione.

Ma poichè dovetti qui toccare un tasto sì delicato, non lascerò di avvertire che altro è governar la coscienza, altro governar gl'interessi che questa coscienza dee reggere. Governar una *coscienza*, vuol dire obbligare autorevolmente un uomo a seguire le norme alle quali esso dee conformare la sua coscienza. Or la coscienza si forma sulla *legge*, principio estrinseco che dall'individuo viene applicato all' atto generico colla sinderesi [119 seg.], e sul *fatto* che viene applicato all'atto *individuale* colla *ragione e prudenza* dell'individuo. Chi governa una coscienza dee da sè conoscere le *leggi*, giacchè tale cognizione ha un obbietto notorio esterno; onde in questa materia la sua direzione non può dipendere dalla ragione altrui, la quale anzi dee ricevere dal direttore la cognizione *della legge*. Non così in materia *di fatto*; imperciocchè il fatto, essendo per lo più noto al direttore, questi dee d' ordinario assumerlo quale glielo presenta la coscienza di colui che viene diretto.

Il che farà comprendere agli animi non pregiudicati potersi regolare le altrui coscienze senza regolarne gl' interessi; benchè nel regolar le coscienze si debba influire necessariamente anche sul modo con cui la persona regolata amministra i proprii interessi. In quella guisa appunto che il moralista mentre scrive leggi di giustizia universale, se riesca a persuaderle, avrà influito potentemente ad indirizzare chiunque lo leggerà nella retta amministrazione dei personali suoi interessi, e nella probità abituale della sua condotta, senza essersi punto intricato nelle private faccende.

Dunque un savio confessore di principi non è un intrigante che vuol governare i regni, ma un esattore severo che per parte di Dio richiama i sovrani al tribunale *della lor propria* coscienza; ed impone loro autorevolmente di soggettar sè a sè stessi, regolando il regno colle norme di *lor ragione*, non ostante la renitenza de'loro interessi e delle loro passioni.

1 Sic respondes? 2 Nihil respondes?

CAPO V.

Leggi morali del potere legislativo.

Articolo I.

Divisione della materia.

SOMMARIO

1074 — Fine del potere legislativo e costituente.

1074. Conosciuto il vero suo bene particolare, la società (e per essa l' autorità) dee socialmente *volerlo*, vale a dire dee volerlo in modo che questa sua volizione leghi *tutti gl' individui associati* e li guidi con morale impulso al loro vero bene particolare: la qual volizione è la *legge* [121]; il *potere*, la *facoltà* di produrre tale atto si appella POTERE LEGISLATIVO.

Due punti si presentano qui naturalmente da esaminare: 1.° quali *condizioni* aver debba la volizione sociale (legge) per esser retta? 2.° qual forma di *organismo* si richieda affinchè *per esso* le leggi nascano *naturalmente* fornite di tali condizioni? Le *condizioni* della legge sono il fine cui dee mirare il legislatore, l' attitudine dell'organismo legislativo è scopo del POTERE COSTITUENTE [1060]. Incominciamo dal primo punto.

Articolo II

Condizioni della legge.

§. 1. *Considerate in generale.*

SOMMARIO.

1075. *Le condizioni debbono dedursi* 1.° *dal fine* — 1076. 2.° *dall' ordinante politico* — 1077. 3.° *dal suddito ordinato.* — 1078. *Somma di tali condizioni.*

1075. Parlando noi di dritto *naturale* non possiam dedurre le condizioni della legge se non dalla sua *natura*. Or la *natura* ossia essenza della legge in che consiste? Lo vedemmo già nel primo volume [114 e seg.] e può ormai viemeglio comprendersi da quanto abbiam detto della sociale operazione. La legge è, come allor si disse, una *direzione verso il ben comune comunicata dalla ragion superiore alle inferiori*. Se è *direzione al ben comune* dee dunque mirare al bene della particolar società, ma subordinarlo all' ordine universale [450 726]: or la direzione all' ordine universale è la *giustizia* ossia l' onestà [20 287], il bene particolare è *bene utile* [452] e non può ottenersi [741] se non con mezzi *convenienti*. Dovrà dunque la legge essere *giusta*, *utile*, *convenevole*: giusta rispetto all'ordine eterno, utile rispetto al bene sociale di ordine teoretico, convenevole rispetto ai mezzi pratici. Ed ecco le precipue condizioni della legge considerata nel suo *fine* [a].

---

[a] Alle quali crediamo non aver badato abbastanza il ch. Bartoli Avveduti allorchè censurava la nostra definizione dell' autorità (*dritto di ordine a bene comune*) perchè, dice, *non vi è forse atto d' autorità che a qualcuno non noccio. Può anche giustamente nuocere ai molti e giovare ai pochi ... purchè il resultato complessivo sia buono* (Che cos' è filosofia pag. 43). Se il ch. A. avesse

1076. Considerandola in ragione dell' *operante*, esso è il *superiore;* or il superiore è *uno* o fisicamente o moralmente: *un solo* dunque può dar leggi ad una società. Questo ordina gli atti *sociali* al ben *sociale;* non può dunque ordinare se non quegli atti che conducono al ben comune della *propria* società. A crear la legge è dunque necessaria autorità *suprema*, autorità *competente*.

1077. Consideriamo finalmente la legge in ragione dell' impulso ch' ella deve imprimere ai sudditi: essi sono enti composti di *ragione* e di *animalità;* la legge dunque dovrà essere 1.° accessibile e alla *ragione* e all' *organismo;* vale a dire debbe essere *chiara* e *possibile*. Ma non basta che sia accessibile; per produrre *realmente* il ben comune, dee *realmente* muovere in 2.° luogo la *ragione* e l'*organismo*; la ragione si muove col vero a lei rappresentato, dunque la legge deve esser *pubblica;* l'organismo si muove o per volontà propria o per forza altrui: dunque la legge dev' essere con l' uno e l' altro di questi mezzi *efficace*.

1078. Le principali condizioni della legge sono dunque l' essere *giusta, utile, convenevole;* da *suprema* autorità *competente; chiara e possibile*, *pubblica* ed *efficace*. Diamo qualche svolgimento a ciascuna di queste qualità.

---

riflettuto a ciò che mille volte per noi si ripete, vero bene comune a cui mira la società essere la giustizia [740, 743 e segg.], avrebbe veduto che la società mai non nuoce direttamente nè ai molti nè ai pochi, giacchè come ivi si dice la volontà umana cede anche in proprio danno alle leggi dell' ordine, suo vero bene.

§. 2. *Considerate in particolare, relativamente* AL FINE.

SOMMARIO

1079. *La legge sia* giusta — 1080. *sia* utile — 1081. *e però* costante *ed* universale — 1082. *sia* convenevole, *e però* non immutabile. — 1083. *Chi possa mutare, e sospendere la legge* — 1084. *quando debba mutarsi.* — 1085. *Bontà delle leggi* essenziale e accidentale. — 1086. *In qual senso sieno* universali — 1087. *obbligando anche il legislatore.* — 1088. *Obbiezione e risposta.*

1079. La legge debb' essere *giusta* ossia *onesta*, giacchè l' onestà essendo il primo e proprio bene dell' ente ragionevole [20] esso o non sarebbe mosso, o sarebbe mosso contro natura, da qualsivoglia impulso che dalla onestà lo distornasse. Onde abbiam dimostrato che la legge ingiusta ossia contraria all' onestà naturale non impone *obbligazione* [1002], non muove secondo *ragione*.

1080. La legge debb' essere *utile*, ordinata cioè al bene *particolare;* giacchè solo da questo bene acquista l' essere e i caratteri ogni particolar società [442] ed ogni autorità che la governa [466]. Se dunque l' autorità *particolare*, non procurasse il fine *particolare*, essa andrebbe contro la propria natura, e tenderebbe a distruggersè stessa. Dal che apparisce che la condizione di *utilità* è propriamente la causa *positiva* delle leggi, laddove l' *onestà* è condizione *negativa*: l' onestà fa sì che *possa* crearsi la legge; la utilità fa che *debba* crearsi. E siccome il fine e generale e particolare delle società è un fine *costante;*

1081. Costante il primo perchè essenziale all' uomo, costante il secondo perchè essenziale alla particolare società: così la legge che a questo fine comune indirizza gl' individui *tutti*, è di sua natura *costante* ed *universale.* Ed ecco due nuove *condizioni* che risultano dalla *giustizia* e *utilità*.

1082. Ma in qual modo si può egli conseguire questo fine di comune *utilità?* i mezzi debbono essere appropriati [732 a 746] al soggetto che dee muoversi: le leggi dunque debbono essere appropriate ai popoli; e non solo nella loro generale idea di *società*, ma anche nelle condizioni loro *individuanti*. Or queste condizioni sono doppiamente *mutabili; mutabili* pel progresso di cui la ragione ordinatrice è capace [859 e seg.]; mutabili per le vicende a cui vanno soggetti gl' individui ordinati [826 3.°]. Se la ragione ordinatrice è perfettibile, potrà rinvenire ordinamenti migliori: se il popolo è soggetto a mille vicende alteranti, i migliori ordinamenti potranno divenir vani e nocivi. Dunque sebbene la legge è per sè *costante* ed *universale*, pure relativamente agl' individui andrà soggetta e a *mutazione* e ad *eccezione* [795 e seg.]; a *mutazione costante* se altra legge apparisse più convenevole alla società; ad *eccezioni* se più convenevole all' individuo insieme ed alla società una qualche sospensione momentanea.

1083. Avvertasi però che la *mutazione costante* essendo una nuova direzione impressa alla società intera non può venire se non dal supremo ordinatore: laddove la *momentanea sospensione* può essere richiesta evidentemente da caso sì urgente che non permetta d' interpellarne la suprema autorità. In tal caso ogni suddito può *presumere* che questa non vorrebbe danno sì grave, e sospendere la osservanza della legge, il che suol dirsi *epicheia;* ma se la sua *presunzione* fosse o temeraria o evidentemente falsa, ben potrà l' autorità suprema imputargliela a colpa ed esigerne soddisfazione.

1084. Abbiam detto la legge per *sua natura* essere *costante*, per accidentali combinazioni esser *mutabile*. Or ciò che conviene ad un essere *per sua natura* è per sè certo; ciò che per *accidentali combinazioni*, non può esser certo se non per prove evidenti di fatto. Egli è dunque evidente che ogni apparenza di miglioramento non è cagione bastevole di mutare la legge. Tanto più che essa ha dal-

l' uso gran parte del suo vigore, grande argomento di sua convenevolezza, e grande influenza ne' provvedimenti che prende ciascuno pei proprii interessi; laddove la legge che le si vuol sostituire sarà e men riverita dapprima per la novità, e men sicura nella utilità per difetto di esperimento, e probabilmente funesta a molti della Società col frustrarne le espettative: nella cui sicurezza come ben nota il Bentham, gran parte appoggiasi della felicità sociale [a]. Un negoziante può fallire per le mutazioni di leggi doganali, un impiegato ridursi a mendicità colla famiglia per mutazione di graduazioni di stipendio, di requisiti ecc. La mutazione delle leggi è dunque cosa sempre pericolosissima, sebbene talvolta necessaria [1082]; e però il dover di mutarle (supposta l' *onestà* da ambo i lati) dipenderà dalla comparazione istituita fra i vantaggi separati dalla legge novella e la loro incertezza congiunta colla perdita di riverenza e di sicurezza che accompagnerà l' abolizione della precedente.

1083. Questa idea della *convenevolezza* ci spiega in qual senso sia vera la proposizione del Bentham [b], e di altri che *una legge può esser buona in un paese e cattiva in un altro*. La bontà di naturale onestà è dappertutto la medesima; la bontà di *convenevolezza* può cangiare non dovendosi dare a rozzi, ad inumani, a stupidi gli stessi impulsi che a colti, a mansueti, a svegliati popoli si con-

a T. I, pag. 64.

b *Oeuvres* T. I, pag. 290. V. anche PASCAL *Pensées* ch. 25, n.5. (Edit. 1748). « On ne voit presque rien de juste ou d' injuste qui ne change de qualité en « changeant de climat. Trois dégrès d'élévation du pôle, renversent toute la ju- « risprudence. Un méridien décide de la vérité... Les lois fondamentales chan- « gent; le droit a ses époques; plaisante justice qu' une rivière ou une monta- « gne borne! ecc. » (PASCAL *Pensées* ch. 25, n. 5 Edit. 1748). Non può però negarsi che qui il Pascal è piuttosto un *bello spirito* che un *filosofo*, è *piccante* anzichè *sodo*.

verrebbero [826 3.°]. Ci spiega insieme d' onde nacque l' error fondamentale del Montesquieu da noi altrove accennato, che tutto concedè allo elemento *mutabile*, senza quasi rammentarsi dell' elemento *costante* [XLV].

1806. Alla *costanza* della legge abbiam congiunto poc' anzi [1081] la sua *universalità*: questa dote della legge vuol essere rettamente intesa. E primieramente ognun vede che la *universalità* della legge non consiste nel legare attualmente *ogni* individuo, ma nel legarlo quando trovasi *nelle circostanze contemplate* dalla legge [112]: così per es. le leggi dei giudizii, della milizia, del chiostro legano *tutti* i giudici, *tutti* i militari, *tutti* i religiosi, e non altri.

1087. Or qui domandasi: il *Legislatore* è egli legato dalla sua legge? La legge lega con efficacia e morale e fisica [1077]: dunque il problema ha due sensi: 1.° Il *legislatore* è egli *fisicamente* legato dalla propria legge? Se il POTERE LEGISLATIVO è totalmente concentrato in un solo individuo col POTERE ESECUTIVO, egli è chiaro che il *legislatore* non va soggetto alla coazione della sua legge: se poi, come accade nelle poliarchie, i poteri politici son ripartiti distintamente fra varie persone, o la sovranità solidariamente partecipata a varii individui, allora le persone e private e pubbliche possono andar soggette a coazione per leggi da loro stesse ratificate: perchè il *sovrano* in questo caso non sono le persone ma il loro *consenso legale* [530]. Ma questo problema non suole proporsi per riguardo alla *coazione*: risolviamolo dunque nell' altro senso.

2.° Il Legislatore è egli moralmente obbligato dalla sua legge? Il *legislatore* è l' *uomo-autorità* (cioè è *sovrano* o *partecipe* di un poter sovrano): convien dunque distinguere attentamente nella risposta questi due elementi che costituiscono il *legislatore*. L' *autorità, dritto di obbligare* [246], non potrà mai essere obbligata dalla *propria* legge; essa non può essere necessitata se non dal *Vero*, origine suprema di ogni dritto [343]. Ma quest' *autorità astratta*

non esiste: per esistere ella dee posarsi in qualche *persona associata* [425]. Or tutti gli associati non hanno unità sociale se non dal legame dell' autorità [424]: dunque anche l'individuo investito di autorità è legato da essa autorità, e però dalla legge sua propria, ogni qual volta esso non opera in quanto è ordinatore della società, ma in quanto ne è membro. E il supporre l' *uomo* legislatore esente dai legami di autorità sociale sarebbe un supporlo *fuori* della sociale autorità.

1088. Ma si presenta qui naturalmente una difficoltà. — L' autorità *astratta*, dissi, non esiste: l' autorità *concreta* altro non è che la volontà dell' uomo ordinatore della società, la quale certamente non può legar lui medesimo. Dunque il legislatore non può esser legato dalla proria autorità; e però nè dalla propria legge. — La difficoltà in sostanza può dirsi già sciolta da quanto abbiam detto altrove [531] intorno al modo con cui l' autorità è immedesimata colla volontà del sovrano. Ma perchè viemeglio si compreuda la risposta, avvertasi che l' *autorità astratta*, è verissimo, non esiste *nello stato di pura astrazione;* ma ben esiste nello stato *concreto* ed esiste *tale* nel suo essere, quale io per via di astrazione me la raffiguro: altrimenti quando ne astraggo la idea, io non conoscerei l'*autorità* del sovrano, ma un'altra cosa. Dunque è falso che l'autorità concreta altro non sia che la volontà del sovrano *considerato in quanto uomo:* ella è la *volontà ordinatrice*, o a spiegarci anche più esattamente, ella è quella *forza morale* per cui la volontà del sovrano è possente ad ordinare, cioè a muovere gl' individui associati verso il ben comune: *forza morale* talmente distinta dalla sua volontà, che esso può perderla o perderne l' uso senza perdere la facoltà di volere.

Ma che cosa è dunque nel voler sovrano quest' *autorità* capace di legar lui medesimo? Ella è l' *autorità infinita*, il voler della suprema Mente Ordinatrice [427 e seg.] rappresentato *anche a lui*

dalla sua propria ragione che lo induce a creare quella tal legge, come conducente al ben comune. S' egli non la ravvivasse conforme a questo fine non avrebbe *autorità* ossia *dritto* di crearla, giacchè l' autorità è *dritto di ordinare a ben comune* [435 altr.]: se la ravvisa conforme a tal fine, egli che per debito di umanità e di società [314] dee volerlo, è pure obbligato, *nelle circostanze contemplate dalla legge*, a conformarvisi, come a legge voluta dal Creatore. Egli è dunque legato non dal proprio voler privato, ma dall' *autorità divina* trasfusa nell' essere sociale, e in chi, per mezzo della legge, ne è *concretamente* l' ordinatore cioè in lui medesimo.

I due partiti di pubblicisti che in tal materia sieguono sentenze contrarie hanno dunque in *qualche parte* ragione entrambi: han ragione quei che dicono che la legge lega anche il legislatore, perchè nella legge riguardano l' *autorità regolante ad un fine*, e nel legislatore, l' uomo membro della società; han ragione gli altri che dicono il legislatore superiore alla legge, perchè nel legislatore riguardano l' *autorità*, e nella legge quell' *atto di umana volontà* con cui esso esercita l' autorità. Ma sarebbe più adequata la risposta se dicessero il legislatore essere legato dalla propria legge *allora soltanto* quando opera qual membro della società; ma quando opera qual sovrano esser tenuto a stabilir giuste leggi dalla Ragione eterna che col natural discorso a lui si manifesta.

Dal che si vede che due cause principalmente hanno prodotto la discordia dei pubblicisti in tal materia: 1.° l' aver confuse due cose che sono congiunte sì, ma fra loro chiaramente distinte, cioè il *volere individuale* del sovrano e l' *autorità* che lo fa sovrano: 2.° il non avere badato a quella clausola importantissima — la legge obbliga tutti *nelle circostanze da lei contemplate.* — Questa clausola porta molte conseguenze pratiche le quali han fatto credere il sovrano esente dalla legge comune, perchè spesse volte egli o non trovasi nelle circostanze contemplate dalla legge, o trovasi in

circostanze che farebber lecita qualche dispensa per riguardo anche ad un suddito, o agisce in qualità di sovrano e non di privato individuo: nei quali casi tutti non è meraviglia che egli non soggiaccia alla propria legge.

§. 3. *Condizioni dipendenti dallo* ordinante.

SOMMARIO

1089. *La legge è dall' autorità* sovrana —1090. *è dall' autorità* competente. — 1091. *Potere della consuetudine* — 1092. *sua radice di convenienza e di autorità.* — 1093. *Ogni* legge *esprime un* fatto.

1089. La legge è opera del legislatore; ed il legislatore è tale in quanto forma *parte del sovrano* partecipando del POTERE LEGISLATIVO che forma parte della sovranità [1049]: dunque la legge non può nascere se non dal sovrano. La legge è dunque *sovrana* e però irrefragabile, non essendovi autorità superiore che possa annullarla. Che se quest' autorità superiore esistesse, egli è evidente che il supposto sovrano non sarebbe più sovrano cioè *ordinator supremo* di società indipendente [497].

1090. Ma a quale scopo è diretto il poter sovrano e sopra quali atti? sugli atti esterni a ben comune della propria società [724]. Or si danno nell' uomo degli atti non esterni; e molti atti anche esterni possono lecitamente indirizzarsi al bene privato; e molti atti di ben comune possono riguardar società diverse. Dunque si danno degli atti nell' uomo, che vanno esenti dalla influenza del poter sovrano. Quindi nasce la idea di *competenza* e d' *incompetenza*: *competente* è l' autorità che ordina al bene della propria società gli atti esterni di uno degli associati: *incompetente* se pretende ordinare ciò che non mira a ben pubblico, o individui non appartenenti alla propria società [CX]. Questa *incompetenza* nelle autorità su-

preme nasce soltanto dalla natura stessa e dai limiti delle società che esse governano; ma nelle autorità subordinate può nascere eziandio dal libero volere del sovrano, dal quale queste ricevono quel più o meno di autorità che esso vuole trasfondervi, e rimangono *incompetenti* ovunque pretendessero valicar questi termini.

1091. Or qui una quistione si offre spontanea — la consuetudine è ella legislator *competente?* e se può dar legge, d'onde trae i titoli del suo dritto? — I difensori del patto sociale ammettendo il fatto che la consuetudine forma legge, credettero trovarvi una prova della sovranità del popolo; e in questa sovranità il titolo per cui la consuetudine può dar leggi ed abrogarle. Noi avendo negata la *essenziale* sovranità del popolo, e non volendo negar il fatto, dobbiam ricercare la cagione, o i titoli del *dritto di consuetudine*. Il problema non è intricato.

1092. Abbiam detto che la legge debb' essere *utile* e *convenevole*, cioè conducente al fine della società particolare per mezzi a questa proporzionati. Or supponete che il sovrano imponga per isbaglio una legge o contraria al ben comune o superiore alle forze morali della società; che ne dovrà accadere? la legge resterà inosservata per la forza naturale delle cose, e il sovrano disingannato, ravvisando nella inosservanza la *impossibilità*, ritratterà tacitamente la legge col permettere la consuetudine contraria. E lo stesso può dirsi se una legislazione incompiuta abbisognasse di altri provvedimenti o schiarimenti: la necessità delle cose farà sì che i provvedimenti e schiarimenti necessarii nascano da fatti replicati che diverranno norma a determinazioni future. Ed ecco formata la *consuetudine*, eccola divenuta *legge*, il cui titolo di *convenienza*, è la comune approvazione, indizio della naturale opportunità di tal provvedimento; ma il vero *titolo di autorità* è l' approvazione del sovrano che le dà forza di legge.

Ma supponete all'opposto che una legge realmente *utile* e *convenevole* riesca inosservata o per debolezza dei governanti secondarii, o per arte di malevoli ecc.: che accadrà? i bisogni sociali che aveano richiesta la legge come *utile* e *convenevole*, continueranno ad implorarla, e il sovrano insistendo andrà contro l' *abuso*, il quale è come ognun vede, una *consuetudine anti-sociale* [a].

1093. Queste considerazioni ci fanno comprendere in qual senso la legge, come disse un gran filosofo, sia *un fatto* pria di divenir *una legge;* ed una legge *giusta* sia la espressione di un fatto *vero*. Ciò non vuol dire che il *solo fatto*, il solo bisogno sociale costituisca legge senza essere autenticato dall' autorità; ma vuol dire che una giusta autorità trova nei fatti il motivo impellente a crear le leggi.

§. 4. *Condizioni dipendenti dal soggetto ordinato.*

SOMMARIO

1094. *La legge sia* possibile *ancor moralmente.* — 1095. *Della tolleranza civile: non deve* approvar *il male* — 1096. *la legge sia* chiara — 1097. *sia* pubblica — 1098. *sia* efficace. — 1099. *Atti* proprii *della legge.*

1094. La legge debb' essere *fisicamente* possibile: questa condizione è per sè evidente. Ma da quanto si disse poc' anzi, ella

---

a Le leggi sono il risultato de' bisogni sentiti dalla nazione: il bisogno è la potenza matrice della legge, e questa è l'espressione con cui il bisogno si soddisfa. Il bisogno s'identifica nella consuetudine e la consuetudine s' identifica nella legge (*Bibl. ital. e Giorn. ist. mil.* t. 3, pag. 380).

« Si le législateur se trompant dans son objet, établit un principe différent « de celui qui naît de la nature des choses, l'état ne cessera d'être agité jusqu'à « ce qu' il soit detruit ou changé et que l' invincible nature ait repris son em- « pire » (J. J. Rousseau citato nella Gazzetta *du Peuple*, 19 febbr. 1845, n. 130).

debb' esser possibile ancor *moralmente*, giacchè non sarebbe altrimenti *convenevole*, non sarebbe proporzionata alle presenti circostanze della società una legge la cui esecuzione riuscisse *moralmente impossibile*.

1095. Quindi è che ben può anzi dee la legge umana tollerar molti mali: poichè, essendo fra gli uomini moralmente impossibile che la maggior parte voglia vivere con perfezione, la legge che comandasse *ogni* perfezione pretenderebbe il moralmente impossibile. La prudenza del legislatore consiste dunque nel commisurare con tanta avvedutezza ai mezzi sociali le leggi, che esse ottengano *tutto* il bene moralmente possibile, ma non comandino *punto* del moralmente impossibile. Ed ecco perchè abbiam mostrato sì necessaria al poter sociale una cognizione retta e profonda dello stato presente di sua società [1069 seg.] ed alle leggi stesse un certo grado di *mutabilità* [1082] proporzionata alla mutabilità della società medesima.

Questa *tolleranza* per altro non dee mai giugnere tant' oltre che sembri *approvazione;* imperocchè l' autenticare con legge il delitto anche puramente individuale, sarebbe una pubblica professione di perversità, ed un errore socialmente insegnato, radice infausta di corruzione e di discordia [801 884 ecc.].

1096. Oltre la *possibilità* di esecuzione si ricerca nelle leggi *chiarezza* di espressione, affinchè la mente comprenda ciò che il corpo deve eseguire. La necessità di tal condizione è così evidente, come è evidente che chi parla vuol esser capito; e sarebbe certamente desiderabile che la scienza legale fosse talmente a portata di tutto il popolo, ch' esso potesse da sè medesimo provvedere ai proprii interessi in faccia ai tribunali, senza dipendere dalla incerta probità di un uomo sconosciuto e straniero. Ma una tal chiarezza è ella possibile? ne lasciamo la ricerca ai pubblicisti pratici. Veggane chi vuole il Bentham nei suoi progetti di legislazione.

1097. Ma la *chiarezza* della legge non basta; conviene inoltre che ella sia *pubblica* , affinchè il popolo possa seguirne le norme: il modo di pubblicazione debb' essere tale che non solo ella possa conoscersi, ma che corra, *per quanto è possibile*, a farsi ravvisare anche dai meno avveduti e diligenti. E siccome una legge *supposta* non legherebbe i sudditi, così è ottimo spediente il munire la publicazione con tali formalità, che pongano fuor di ogni dubbio l'*autenticità* della legge, e la maturità e saviezza con cui il legislatore la stabilì. Quindi quelle formole. — *Udito il nostro consiglio* ..... *A richiesta di* ecc. —

1098. Affinchè poi ella riesca *efficace*, vi si vuole aggiugnere una *sanzione* vale a dire un *bene* o *male sensibile* che sospinga alla osservanza l'uom sensitivo; e molte volte vi si premettono i *motivi* che all'uomo intelligente la dimostrano *utile* e *convenevole*. Abbiam indicato altrove alcuni equivochi o abbagli in cuj si suole cadere parlando sì dei *motivi*, sì della *sanzione* delle leggi [113 923 seg.]. In un SAGGIO *di dritto* non crediamo opportuno parlarne più a lungo.

1099. Osserveremo soltanto che il *premiare* e il *persuadere* può essere di chicchessia; ma il *punire* è solo del superiore: e però atti *proprii* della legge sono *comandare*, *proibire*, *permettere*, *punire*: *comandare* ciò che al pubblico bene è spediente , *proibire* ciò che nuoce, *permettere* ciò che è indifferente; nei quali atti la legge riguarda le tre differenze di moralità obbiettiva delle azioni umane [180 seg.]: *punire* i ritrosi; e in questo atto ella riguarda la condizione di coloro ch' ella dee muovere; i quali come *ragionevoli* abbisognano di motivo all'operare; come *ritrosi* abbisognano di motivo *sensibile*, giacchè solo il bene o mal sensibile è quello che può [288] render *ritroso* alla osservanza di giusta legge; onde solo il male o bene sensibile può contrastare *proporzionatamente* cotal ritrosia [807].

ARTICOLO III.

Dell' organismo legislativo.

SOMMARIO

1100. *Dovere di costituire legislatori imparziali* — 1101. *inconvenienti agevoli ad accadere nei deliberanti* — 1102. *specialmente nella poliarchia* — 1103. *elementi da determinarsi.* — 1104. *Relazione fra il potere legislativo e il deliberativo.*

1100. Dal fin qui detto intorno alle qualità della legge, le quali sono oggetto di dovere pel POTERE LEGISLATIVO, nascono i doveri del POTERE COSTITUENTE nell' organizzar le forme [1074] di quello.

Se la prima condizione di ogni legge è la sua *giustizia*, senza di cui la *non sarebbe* legge [1079]; il primo dovere del POTERE COSTITUENTE rispetto al LEGISLATIVO egli è dargli tal forma, che questo sia *naturalmente* [1061] *imparziale*. Imperocchè l'uomo è naturalmente *giusto* quando non è *parte*, non giudicando in causa propria. Ad ottener questa imparzialità la natura pose l' autorità in mano ai migliori [477] i quali hanno minori bisogni [936]: per lo stesso fine i monarchi, sentendo in sè la debolezza umana superiore talvolta al poter di ragione, aggiunsero molte cautele per rendersi totalmente imparziali nel crear le leggi, facendone dipendere l'autenticità e l' ultima esecuzione [a] da persone che potessero e che ardissero impedirli dal prevaricare: per lo stesso fine nelle poliarchie si procura che il corpo legislativo rappresenti, per quanto è possibile, tutti gl' interessi, affine di renderlo col loro contrasto *artificialmente imparziale.*

---

[a] Il MONTESQUIEU osserva rettamente che queste formalità ritardando la natural rapidità del Governo monarchico ne impediscono molti eccessi (*Espr. des Lois* l. V, c. 49).

1101. E questo contrasto medesimo vien procurato nei corpi deliberanti anche delle monarchie, giacchè queste pure ne abbisognano [1068]; ma esso assoggetta tutte queste *imparzialità artificiali* a gravi inconvenienti: 1.° la *miseria* e la *bassezza* non vengono mai rappresentate nei loro interessi, giacchè non possono essere ammesse nel corpo deliberante senza pericolo di prevaricazione [556 ecc.]: la legge dunque potrebbe facilmente dimenticarle, se la sua giustizia dipendesse unicamente dagl' interessi contrastanti. Non così se parli al cuore del legislatore la vera umanità, o la carità cristiana.

2° inconveniente. La *oligarchia* di pochi con una eloquenza seducente può talora trarre al proprio il parere dei più. Chi conosce le assemblee numerose, ben vede quanto sia facile un tal disordine e quanto dannoso.

3.° L' *anarchia* e la prepotenza dei molti, formato un partito, può agevolmente produrre leggi che favoriscano anzi il numero che la giustizia. Or questo partito quanto facilmente si forma! specialmente quando si tratta di setta religiosa o di interesse *nazionale* ancorchè ingiusto. Il Canton di Argovia, e le Cortes di Madrid ce ne somministrano al presente due tristi esempii (anno 1842).

4.° La discordia, la inazione, i litigii indecenti, le lentezze, la precipitanza ecc. tutti questi inconvenienti nascono dal numero secondo che le passioni vi producono o fermento o incaglio.

1102. A questi e ad altri simili disordini uopo è che ponga mente l' organizzatore del *poter legislativo*, e specialmente nelle poliarchie; giacchè nella monarchia il sovrano poco interessato a favore di questo o di quel partito, può contrastare alla prepotenza di molti, quando ne conosca la ingiustizia: ma nelle poliarchie il numero è necessariamente sovrano [630], e, quel che è peggio, è tal sovrano che poco soffre di rimorso, giacchè il numero non sente obbligata in solido la *coscienza* come possiede in solido [521] l' autorità: la

coscienza degl' individui o crede, ingannata, di oprar rettamente, o si appoggia sull' autorità dei più, o si scusa per la impossibilità di resistere, o crede scemarsi la colpa, come scema la infamia, quando ha molti complici [a].

1103. È dunque di somma importanza, massime nella poliarchia, che il poter costituente dia al legislativo tali forme e nella *composizione* e nella *operazione*, che le leggi debbano riuscire conformi alla giustizia, anzi che agl' interessi. Nella *composizione* concertandola in modo che debbano esser legislatori i più probi ed illuminati; nella *operazione* dando ai consigli tali norme per cui la ragione valga più che la declamazione, la saviezza più che il numero, la giustizia più che l'interesse. La *composizione* dipende principalmente dai seguenti elementi che debbono determinarsi: 1.° chi debba eleggere i legislatori? 2.° in qual numero? 3.° quali condizioni essi debbano avere? 4.° Quando e da chi possano o debbano essere rimossi? 5.° Quale ne sia lo interno *organismo*? [b] La *operazione* dipende principalmente dai seguenti: 1.° qual numero costituisca il corpo in istato

---

[a] Ragionammo di questa materia in varie parti dell' *Esame critico* specialmente nella parte I, cap 1, § 4 e nella par. II, cap. 4, § 5. *Lo stato.*

[b] I corpi legislativi possono suddividersi in varie camere, in comitati, in partiti (destra e sinistra ecc.) in classi, in provincee ecc.; possono avere uno o più presidenti, e questi determinarsi in varie forme, dotarsi di varii dritti ecc.

Le condizioni poi che rendono elegibile sono moltissime, ma precipua è quella del censo e delle entrate intorno alla quale è notabile ciò che trovasi nel giornale delle Due Sicilie anno 1845, N.° 191, 1.° Novembre.

« Per la nuova legge (sulle patenti) nella sola città di Parigi gli elettori che sommavano a 20 m. si trovarono ridotti a poco più di 15 m. Si può scorgere quanto sia assurdo un sistema di elezioni che cerca nel censo un segno di capacità politica. Un uomo che ieri era capace, oggi non lo è più. Il controllo ha fatto passare la sua patente da una classe ad un'altra. Così la vostra dignità politica, i vostri diritti di cittadino dipendono dagli agenti del fisco ». Così possono con un tratto di penna collocarvi fra gl'iloti.

di operare? 2.° chi abbia dritto di proporre? 3.° chi dritto alla parola? 4.° quali siano le materie ammessibili a discussione? 5.° quale la forma dei suffragi? 6.° quale il numero prevalente? 7.° quale la pubblicità delle deliberazioni? 8.° quale la irrevocabilità dei decreti?

Questi ed altri punti consimili determinati in un modo o in un altro, possono aver somma influenza nella retta o storta operazione del poter legislativo; e però il poter costituente dee studiarne la varietà e gli effetti: a noi basta avergli indicato gli elementi e la importanza del suo operare, diretto alla giustizia e utilità delle leggi.

1104. Ma non basta a formar buone leggi la imparzialità e probità; ci vuole inoltre capacità e lumi. A tal fine il *poter legislativo* suole andar sempre più o meno congiunto col *deliberativo*, essendo impossibile *volere* senza *conoscere*. Però nell'ordine astratto formano parti l'uno e l'altro dell'*unica* autorità sociale; nella monarchia sono concentrati ambedue nella stessa persona sovrana, la quale ne comunica le funzioni con quanti le sono necessarii a sussidio: nella poliarchia, se la lor unione non è sempre ugualmente perfetta, dee però sempre esser tale che le leggi risultino da una retta cognizione della società a cui si danno [1075], e della natura delle cose intorno a cui si danno.

NOTE

AL CAPO V.

CX. *Competenza dei governi sopra le varie professioni.*

L' Ahrens si è ingegnato di farci capire che i governi *politici* sono incompetenti nelle materie di scienza, di religione, d'industria ecc., mescolando in tal materia molti errori ad alcune verità, e spacciando le sue dottrine come riforma da operarsi nella società futura.

Però ho creduto opportuno il far qui osservare che sebbene è ragionevole il voler distinte *competenze* a norma dei varii ordini sociali [XCV], essendo cosa, non che assurda, ridicola il volere che l'autorità politica sia l'autorità filosofica, o l'autorità religiosa ecc.: non dee però pretendersi di togliere fra queste varie autorità un qualche ordine per cui le reciproche loro relazioni costituiscano quella *unità* che l'A. stesso domanda 1. Quest'ordine non può esistere senza qualche subordinazione: imperocchè la materia, intorno alla quale ogni autorità lavora, essendo una sola, cioè le azioni morali dell'uomo, queste potranno talora essere punti di collisione fra i dritti di parecchie autorità. Or la collisione produrrebbe disordine coll'urto, se non vi fossero diversi *gradi* nel valor dei dritti [363], vale a dire *subordinazione*. Dunque debb' esserci qualche subordinazione fra le varie società enumerate dall'Ahrens, o, diciam meglio, fra i varii elementi di una medesima società. Così p. e. può accadere che la legge del negozio suggerisca al negoziante un contratto vietatogli dalla morale. A qual delle due leggi dovrà egli obbedire? Vi è qui o non vi è subordinazione?

Ma l'A. non ha saputo ben conoscere questa subordinazione nella società, perchè non seppe prima chiaramente ravvisarla nello individuo, quando ci disse a pag. 54 « La destinazione dell' uomo consiste nello svolgimento *integrale* delle « sue facoltà, e nell'applicazione di esse *a tutti* gli ordini delle cose ». No, per-

---

1 Filos. del dritto C. ultimo.

donate, signor professore: la destinazione dell'uomo non consiste nello svolgimento *integrale*, e nell'appliearsi *a tutto* ma nello svolgimento *proporzionale a quel solo* fine per cui nacque, ed ai mezzi *necessarii* per conseguirlo. Questa *necessità* è quella che costituisce il *dovere* [94 seg.]; ma il signor Ahrens sarà condotto col Damiron ad asserir doveroso tutto ciò che è possibile ed onesto [VIII].

Dal qual errore parmi non seppe guardarsi abbastanza il signor conte Terenzio Mamiani nella lettera prima poc'anzi pubblicata in Napoli diretta al sig. Pasquale Mancini, allorchè stabilì a pag. 20 il suo quinto teorema « Tutti i giudizii « che rivelano alcuna norma di operare conforme all'ordine costituiscono un *pre-* « *cetto* morale e *obbligazione*... l'intelletto conosce la tal opera conforme all'or- « dine e però *voluta* dall'Autore dell'ordine ecc.... una simile volontà costitui- « sce *comando autorevole* ». No, l'Autor dell'ordine comanda bensì che *nulla* si faccia *contraria*, non già che *tutta* si faccia quella che è *conforme* all'ordine: il che sarebbe impossibile. Conciossiachè, potendo esser conformi all'ordine azioni varie e fra loro opposte, come il commercio e lo studio, *dovremmo* unirle nel tempo stesso; e divenire *tutti*, secondo la curiosa idea del Damiron, filosofi, poeti, artigiani, miniatori, fonditori ecc. *almeno per rappresentanti* [VIII].

Il che se nell'individuo è assurdo; se dovere *essenziale* dell'uomo è l'onestà, alla quale secondo i varii *accidenti*, le varie facoltà debbono servir di stromento; parmi evidente che la società destinata dal cielo a proteggere l'ordine del vivere *onesto*, ha piena dritto ad ordinare secondo tal fine anche quelle associazioni *accidentali* che coltivano le varie facoltà dell'uomo. E il sig. Ahrens al fin dei conti viene a confessarlo egli stesso nell'ultimo capo ove parla della unità sociale, ed annunzia la futura formazione di un *poter centrale abile ad esercitare una influenza conveniente su tutti gli altri poteri sociali* 1. Ma quando vuole che questo sia distinto da tutti gli altri ordini, e che nessuno di questi trovisi in possesso del poter centrale, egli stabilisce un sistema assurdo di sociale organizzazione. Imperocchè gli ordini sociali sono 2, secondo lui (*or sei or sette*); politico religioso, scientifico, artistico, industriale (commerciale), morale: se nessuno di questi dee regolare gli altri la società dovrà dunque regolarsi indipendentemente dalla *scienza*, dalla *religione*, e perfino dalla *morale*. Or io domando se una tale società potrà dirsi regolata, e da qual principio?

In quanto a me, persuaso che la religione, e la morale che da lei sola può nascere, debbono guidar la società, stimo dovere di chi governa l'essere sinceramente religioso, e governare a norma della morale. Quando dunque i sei o sette ordini sociali formassero veramente i loro stati generali, sempre rappresentanti

1 Pag. 460. 2 Pag. 464.

della morale e della religione vorranno il primato, sotto pena di abbandonare quella società ove essi dovessero soggiacere alla industria o al commercio, anche in un punto solo.

Se il sig. Ahrens la pensa diversamente, non so perchè stia scrivendo un trattato morale che detta leggi a tutto l'operar degli uomini; se poi consente che tutto il futuro operare delle sue corporazioni sarà libero bensì nell' applicazione dei suoi principii *speciali* alle materie sue *proprie*, ma sempre *subordinatamente* alle leggi della moralità; e che il moralista non dovrà insegnare a tessere nè il sacerdote a fare scarpe: ma dovrà dar regole morali anche alle opere del tessitore e del calzolaio quando il loro operare può ferire l' ordine morale; allora egli dice una verità lampante, ma che certamente non è molto nuova. Si sarà peccato talora nel non applicarla; vi saranno stati dei calzolai maestri di pittura ad Apelle, dei Giustiniani maestri di Teologia cattolica al Papa. Ma la pubblica riprovazione condannando codesti intrusi col *ne sutor ultra crepidam*, fece sempre servire la stessa intrusione a nuova conferma della natural distinzione di ordini o piuttosto di professioni sociali.

Ma sarebbe egli opportuno che codeste professioni formassero ciascuna una *corporazione* da sè? questa è una quistione di ordine teoretico [746], di cui abbiam dato un cenno parlando del *dritto di associazione* [769 seg.], nè occorre aggiugnere altro 1. Qualunque *bene* possa ottenersi con queste corporazioni, e qualunque dritto possa aversi a formarle; tutte dovranno sempre subordinarsi all'ordine sociale, e per conseguenza a chi ne è, sotto qualunque forma, il legittimo ordinatore. Onde se l'ordine ideato dall'Ahrens venisse ad eseguirsi, e i professori delle sue sette facoltà venissero effettivamente a formare legittimamente coi lor deputati la *rappresentanza* governatrice, essi governerebbero *politicamente*, e dovrebbero regolarsi *secondo le leggi della religione e della morale* aiutati dalla *scienza*. *Religione*, *morale* e *scienza* daranno dunque sempre la *norma*: *autorità pubblica* sarà sempre la *ordinatrice*; e le altre professioni, libere nella *specialità* di lor funzioni saranno sempre *necessariamente* subordinate alle precedenti nel loro operar sociale, come in sostanza riconosce anche l'Ahrens allorchè dice [p. 354] che la legislatura dovrebbe appartenere ai giuristi politici.

---

1 Chi ne bramasse maggiori contezze potrà vederne il Balmes *Protest. e Cattol.*, t. 4, not. 5.

CAPO VI.

LEGGI MORALI DEL POTERE ESECUTIVO

Articolo I.

Divisione

SOMMARIO

1105. *Divisione.* — 1106. *Efficacia di esecuzione derivata dalle persone*: Governo. — 1107 *e dalle cose*: Amministrazione — 1108 *col dritto:* poter giudiziario — 1109. *e col fatto:* forza publica.

1105. Stabilite le basi morali della efficacia sociale a ben *conoscere* e a ben *volere*, resta per ultimo che si ricerchino le leggi morali da cui dipende il potere politico destinato a ben *eseguire*. Ad eseguire, come altrove si disse, conviene muovere e gli *uomini* e le *cose*, or col dritto or colla *forza* [1049]: dovrem dunque esaminare 1.° in qual modo il POTERE ESECUTIVO acquisti il sommo della *efficacia* per mezzo e degli *uomini* e delle *cose* col *dritto* e colla *forza*: ne risulterà 2.° come debba dal POTERE COSTITUENTE organizzarsi l'ESECUTIVO affinchè esso ottenga questo grado di energia [a].

1106. Gli *uomini* divengono tanto più efficaci nell' eseguire, quanto più crescono di *numero*, di *armonia* sociale, di *energia* individuale. Così cresce, per esempio, la forza di un esercito: nè basta il numero senza disciplina, nè la disciplina senza numero, nè

[a] Intorno al potere esecutivo vedi *Esame critico* p. 2, cap. 4

disciplina e numero senza valore ed energia. Dee dunque crescersi negli uomini associati il numero, la disciplina e l'amore a ciò che il legislatore comanda. Il potere esecutivo relativamente a questo oggetto potrà dirsi propriamente *governo* [1048 IV].

1107. Le *cose* che appartengono alla società vengono sotto il nome di ricchezza nazionale, la quale consiste e negli stabili e nei mobili (territorio e finanze). La forza sociale cresce a proporzione dell'ampiezza, fertilità e coltura del *territorio*: e a proporzione del frutto che ne scorre nel *pubblico erario*. Regolare giustamente ed utilmente l' *amministrazione* del territorio, e delle entrate pubbliche; ecco un secondo obbietto del potere esecutivo; che dicesi qui *Amministrativo*.

1108. Ma il regolare giustamente ed utilmente consiste *pel potere esecutivo* nell' applicazione delle leggi; e però gli è necessario un organo destinato ad applicarle moralmente; il *poter giudiziario* e la magistratura in cui questo prende una esistenza concreta, formano questo organo importantissimo del potere esecutivo, incaricato 1.° di applicare autorevolmente le leggi, o, come lo dicono, il codice *civile*, ribattendo la renitenza morale: 2.° di determinarvi colle pene i renitenti nell' ordine materiale a norma del codice *penale*. Ma ogni organo ha certe leggi proprie secondo le quali operando ei procede rettamente: queste leggi regolatrici dello andamento giudiziario formano un terzo codice, detto con moderno vocabolo *codice di procedura*.

1109. Siccome poi l' uomo fisico non è sempre determinato dalla *puramente morale* applicazion delle leggi intimata dal magistrato alla ragione di lui; così è necessaria al potere esecutivo una forza fisica che spinga materialmente il corpo del suddito a ciò che dal magistrato viene imposto. E questa forza medesima può essere a lui necessaria per sostegno dei dritti sociali contro o interni o esterni aggressori (di questi ultimi diremo nella dissertazione se-

guente). *Forza civica* [a] direm la prima destinata a mantener l'ordine civico; forza *politica* la seconda destinata a tutelar le relazioni politiche interne; forza *guerresca* la terza destinata a sostenere contro esterni assalti la società.

Ecco, ridotta in iscorcio, quanto ella è, la estensione del POTERE ESECUTIVO : spieghiamone adesso le leggi morali relative a ciascun dei suoi rami; il tutto però in forma di brevissimo saggio.

ARTICOLO II.

Della popolazione considerata moralmente nel numero e nella organizzazione.

§. 1. *Della popolazione numerosa.*

SOMMARIO

1110. *Importanza della materio* — 1111. *problemi precipui che essa presenta.* — 1112. *Trottiam quistioni di bene* politico. — 1113. *Il matrimonio appartiene per sè oll' ordine individuale e domestico* — 1114. *dunque direttomente non dipende dol potere politico* — 1115. *influenza indiretto di questo* — 1116. *sotto quali condizioni.* — 1117. *La popolazione* è per sè *un bene sociale* — 1118. *mo entro certi limiti di proporzione* — 1119. *stabiliti dal bene fisico* — 1120. *dal bene morale.* — 1121. *Epilogo del problema proposto* — 1122. *suo soluzione.* — 1123. *Non si trova se non nella Chiesa cattolica.* — 1124. *altri mezzi di popolare, e lor limiti.* — 1125. *Epilogo.*

1110. Chiunque è versato, benchè superficialmente, negli scritti del secolo XVIII ha potuto farvi spesse volte una osservazione ri-

---

a La diciamo *civica* in quanto è destinata a sostegno del *ben civico;* non già, come talor si usa, perchè *composta di cittodini* non assoldati: il *gendarme*, il *birro*, il *borgello* ecc. sono forza civica: anzi anche interi reggimenti ed eserciti divengoono forza *civico*, quando servono non a resistere al di fuori, ma a sostenere il governo civico.

petuta frequentemente dal ch. C. di Haller [a]; cioè che mentre si difendea a spada tratta un'immaginaria libertà appoggiata ad impossibili ipotesi, si fabbricava una realissima schiavitù appoggiandola a leggi tiranniche, divenute giuste per l' ipotetico sistema sociale. Questa osservazione sì vera ed evidente è la prima che ci si presenta naturalmente parlando di *popolazione*: imperocchè chi non sa quanto si è parlato in tal punto e spropositato? Incominciando da chi pose nella popolazione lo scopo della società (Sonnenfels ecc.) e venendo sino al celibato forzoso di Malthus, in quante maniere si prese a tormentar la natura *per ben dello stato* [774]! Basti per saggio la seguente citazione del Bentham [b]: « Ho sotto gli occhi un grosso libro politico del signor Beausobre consigliere di S. M. Prussiana, dove all' articolo *popolazione* si danno almeno 20 ricette per aumentarla. Eccone la 19: « Bisogna vegliare che alla stagion dei frutti « il popolo non si getti sugli agresti ». Avrebbe dovuto suggerirci in qual modo vegliarvi; quanti ispettori per giudicare dei frutti maturi, quante guardie per custodirli ecc. Altri *recipe* sono vietar le nozze a chi è brutto . . . . (e chi ne sarà il giudice? quali le prove?) ai vecchi colle giovani ai giovani colle vecchie ecc. » Fin qui il Bentham, il quale prendendo una via diametralmente opposta alle tiranniche idee del Beausobre, ricorda qui l' apologia da sè tessuta al libertinaggio e alla prostituzione: apologia invero degnissima della sua morale.

1111. Questa lotta orribile della sfrenatezza contro la oppressione può dimostrare al savio lettore quanto importi chiarire in questa materia le idee politico-morali: al qual fine parmi dover risolvere i problemi seguenti. 1.° l' autorità sociale ha ella dritto ad influire

---

a Restauration de la Sc. polit.
b Oeuvres T. 2, pag. 219 nota.

direttamente sulla propagazione? 2.° sotto quali condizioni ha ella dritto d' influirvi? 3.° come può lecitamente conservarla?

1112. Incominciamo dal primo. La popolazione, se è bene, è un bene di ordine *politico*, giacchè ingrandisce e perfeziona direttamente la società, non l' individuo. Or l' ordine politico è destinato a perfezionare il bene *civico* [735] e però è subordinato all' ordine civico. Dunque, se la diretta influenza nella propagazione impedisse il bene e violasse i dritti dello individuo, l' autorità sociale non potrebbe averne il dritto. Resta dunque ad esaminare soltanto se l'individuo abbia dritto a determinarsi da sè in ordine al matrimonio, e se qui il suo bene possa conoscersi meglio da lui medesimo o dall' autorità pubblica. Confesso che arrossisco nel dover trattare verità sì triviali; ma che fare, se si trovano avversarii che le niegano, o, senza negarle, suppongono come certo il contrario?

1113. Diciamolo pur dunque in nome della natura e della umanità: il matrimonio è funzione della natura umana ordinato da essa alla conservazione e propagazione e perfezione del genere umano: è dunque un bisogno costante della specie umana che senza esso perirebbe: di più è l' iniziamento di una novella società domestica; e può essere talvolta una cotal necessità anche per l' individuo: il matrimonio appartiene dunque e all' ordine *naturale* e al *domestico* e allo *individuale;* ciascun dei quali ha il suo proprio ordinatore: imperciocchè le funzioni di ordine naturale non ammettono altro regolatore che l' ordinatore della natura; l' ordine domestico non altro che la retta autorità domestica [701]; le necessità individuali non altro che la ragion dell' individuo, come le funzioni di ordine politico, non altro che l' ordinatore politico: dunque tanto è assurdo il voler dare all' ordinatore politico il comando de' maritaggi, quanto sarebbe l' incaricarlo di determinare la fecondità delle madre, la economia delle famiglie, gli alimenti di ciascun individuo.

1114. Nè vale il dire che i maritaggi influiscono anche assai nell' ordine sociale; dunque debbono dipendere dall' ordinatore sociale. Se codesto argomento avesse valore proverebbe troppo; giacchè ridondando il bene dello individuo e della famiglia e della natura anche in bene dello Stato, l' autorità politica dovrebbe ordinar *tutto* da sè. Ma no: l' *ordine sociale* è l'*ordine delle persone e delle famiglie* [LXXXIV] *che* VIVONO *in società*: può dunque l' ordinatore politico dare leggi e alle persone e alle famiglie esistenti acciocchè concorrano al ben sociale; ma non può creare nè le persone nè le famiglie che ancor *non sono*, *non vivono*. Or il diretto comando in materia di maritaggi tenderebbe a crear famiglie e a far procrear individui: dunque eccede i limiti di sociale autorità. Dunque il matrimonio considerato nello stato naturale non va soggetto che alla *ragione*, ai *contraenti*, a *Dio*.

Questo argomento è dedotto dai principii più elementarii della teoria sociale: ma anche senza ricorrere a idee così metafisiche, il senso comune può in tal materia esser giudice. Riflettasi che sia la vita di un uomo condannato a perpetuo consorzio con persona antipatica, o a perpetuo bando da quella che avrebbe più cara, e dicasi se l' autorita *politica* destinata dalla natura a formare temporalmente la felicità degl' individui, possa aver dritto a pronunziare contro di essi innocenti una sì spietata condanna. Poco importa agl' individui che sia numerosa la società, se crescendone il numero si moltiplicano gl' infelici.

1115. Ma in che consiste dunque la influenza sociale sopra i maritaggi? Ella consiste nello esercitare i dritti di autorità suprema senza distruggere gli esseri sopra cui gli esercita [694]: or i dritti d'autorità suprema consistono nello impedire direttamente il disordine, e nel promuovere opportunamente il bene di *ciascun* associato [740 seg.] col concorso di tutti [728]. Potrà dunque la sociale autorità vietare i pubblici disordini nel maritaggio, e pren-

dere la difesa della prole contro qualche raro eccesso di parenti snaturati; potrà regolare quei punti di domestica amministrazióno che si collegano naturalmente coll' ordine pubblico, come successioni, debiti, notorietà legali ecc. Le leggi che sopra tali materie si stabiliscono dalla suprema autorità possono essere necessarie al comun bene e però giuste [706 seg.]. Ma esse suppongono la previa esistenza della natural società maritale e non la impediscono, nè le tolgono o cangiano l' *essere*, che dalla natura stessa ella ha ricevuto, di società *volontaria*. Questo *essere*, anteriore alla società pubblica (la qual deriva da quello [465] e però lo presuppone come effetto la causa) questo *essere* è dunque indipendente dalle leggi politiche come tutto l'ordine di natura. Ed è pur cosa obbrobriosa a certi *formatori* della religione, difensori della *libertà*, oracoli della *ragione*, l'aver preteso d'incatenare la natura e gli affetti con patti sognati *nel secolo dei lumi*; laddove il principe de' dottori cattolici, *corruttori* del vangelo, *schiavi dell'autorità*, *oscuratori* dei lumi, fin dal secolo XIII bandiva altamente che gli uomini, per natura uguali e però nei doveri di ordine naturale fra loro indipendenti, da Dio solo poteano aver leggi nel matrimonio [a].

1116. Abbiamo stabilito un domma naturale di somma importanza: il maritaggio non va soggetto *per sè* alla *diretta* influenza dell' autorità politica. Ma questa non avrà dunque alcun dritto a promuovere l' aumento della popolazione? Ella può avervi dritto 1.° se la popolazione cresciuta è un bene sociale; 2.° se questo bene può ottenersi con mezzi indiretti. Esaminiamo questi due punti.

---

a S. Thom. 22, q. 104, a. 5. « Secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo: quia omnes homines natura sunt pares: puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem « et *prolis generationem* ». Potrebbero qui obbiettarsi i dritti paterni: ma di questi parleremo nella settima dissertazione.

1117. 1.° L'aumento di popolazione è egli *per sè* un bene sociale? Sì: ne abbiam dato altrove una dimostrazione metafisica, dedotta dalla idea di *unità* fondamento dell' essere sociale [LVIII]. Un' altra possiam qui recarne più analoga alla materia che abbiam per le mani della sociale *efficacia*. Il numero cresce la efficacia delle *intelligenze* nel rintracciare il vero; giacchè a qual altro fine le società scientifiche? il numero cresce la efficacia nel muovere le *volontà*; giacchè quanto cresce le idee di decoro, la forza dello esempio! il numero cresce la efficacia nel vincere colla *forza* gli ostacoli di natura e i disordini del delitto, e gli assalti dei nemici. Dunque l'aumento di popolazione è *per sè* un bene sociale.

1118. Ma è egli poi tal bene che debba promuoversi *indefinitamente?* La popolazione è parte dell'organismo sociale; or le parti di qualsivoglia organismo allora sono buone, cioè rettamente ordinate, quando mirano al fine totale, e per raggiugnerlo sono fra loro proporzionate. La popolazione è dunque un bene sociale quando cresce a proporzione del rimanente; vale a dire quando e la forza morale della società (intelligenza e volontà) è capace di tutta investirla ed animarla; e il territorio ov' ella giace di tutta sostenerla ed alimentarla, per ottenere l' ordine e la felicità. Or egli è matematicamente certo che il territorio non è capace di albergare ed alimentare un numero *indefinito* di abitatori; le forze morali poi ammettono col tempo aumento progressivo: ma in ciascuna epoca hanno un grado limitato di potere coibente. Dunque lo aumento *indefinito* di popolazione relativamente al territorio è impossibile [a]; relativamente poi alle forze morali diverrebbe un male se ne ecce-

---

a Il Say dimostra questa verità deducendola dagli alimenti, e ne inferisce che l' autorità non solo non *dee*, ma non *può* aumentar la popolazione direttamente. *Essa influisce nella popolazione aumentando le produzioni*. V. T. 2 della Econ. polit. pag. 385 e segg.

desse il potere, come è un male pel corpo organico il soverchio di cibi, di umori, di solidi ecc. quando l'attività vitale non giugne a dominarli [a].

1119. Non dee dunque recar meraviglia che, dopo avere nel passato secolo tanto esagerato la importanza di promuovere l' incremento della popolazione, i pubblicisti si sieno accorti dello abbaglio, ed abbiano dovuto cangiar linguaggio, dimostrando il rischio di tale aumento, e suggerendo mezzi per impedirlo [b]. Se non che molti sono caduti di Scilla in Cariddi, e dopo avere condannato empiamente ogni celibato sono passati a tiranneggiare il matrimonio. Or qual è fra codesti due scogli il *giusto-mezzo? Fate gli uomini felici e liberi*, dice il Bentham, e lasciate operar la natura, la quale guida l' uomo spontaneamente à moltiplicarsi [c]. Ma se questi uomini *felici e liberi*, tendono a moltiplicarsi oltre misura, come dimostrano gli autori sopra citati: e se lo smisurato aumento di popolazione può divenire una calamità pubblica, come abbiam dimostrato poc'anzi; potrete voi negare che l'autorità ben farebbe in certi casi di scemare gl' incoraggiamenti alla propagazione, se far lo potesse senza violare i dritti altrui, e senza scemare la pubblica felicità?

Se non che, vi è un altro fatto da osservarsi pel moralista politico.

1120. Il matrimonio è per l' uomo nel presente suo stato non solo un *diritto*, ma in molti casi una specie di *bisogno*, e bisogno tale che, se non sia soddisfatto, diverrà sorgante funesta di sregolatezza individuale, e di sociali disordini. Ora l' aumento smisurato di

---

a « Les politiques Grecs nous parlent toujours de ce grand nombre de cito- « yens qui travaillent la république » (Esprit des loix pag. 314, L. 23, c. 26).

b Può vedersi in tal proposito G. B. Say, Economia politica T. II, pag. 371 e segg.

c Bentham Oeuvres T. 1 pag. 217 e seg.

popolazione riduce necessariamente molti individui alla morale impossibilità di contrarre matrimonio convenevole. Dunque codesto aumento è un flagello per la pubblica onestà non meno che per la pubblica agiatezza, e però qualor si potesse *senza ingiustizia* e *danno* impedire tale smisurato aumento di popolazione, sarebbe questo un dovere della sociale autorità, che salverebbe con questi ostacoli la società dal divenire or misera per calamità, or perduta per iscostumatezza [a].

1121. Abbiam dunque dimostrato tre punti rilevantissimi 1.° il matrimonio non dipende direttamente dall' autorità politica: 2.° pure la moderata popolazione essendo un bene, deve esser promossa dal legislatore: 3.° ma promossa in modo che senza impedire i matrimonii, se ne moderi l' aumento soprabbondante [CXI].

1122. Or qui sta il gran punto, e difficilissimo, nel trovar questo mezzo che non offenda il dritto naturale dell' uomo al matrimonio, e non iscemi la felicità della società; questo mezzo con cui si persuada all' uomo notante nella abbondanza e nella pace che vinca la quasi invincibile propensione da cui vien trasportato al piacere ed al volere continuare nei figli la propria esistenza, mentre potrebbe senza rimorso di delitto e senza penar fra gli stenti appoggiare alla loro tenerezza i travagli di sua vecchiaia, e alla lor posterità il suo nome e la sua memoria. Oh qui sì, che io non trovo nella pura natura alcun rimedio, e mi sento trasportato, in una estasi di gratitudine e di meraviglia, a prostrarmi appiè dello Autore e Legislatore del Cristianesimo; il quale *nella pienezza dei tempi*

---

a « Les préjugés de moeurs ou de religion qui s'opposent à la réserve que « les hommes mettent dans la multiplication de leur espèce, ont ce facheux effect que. . . *ce sont des épidémies et des massacres* qui réduisent les hom« mes au nombre que l'industrie du pays peut faire subsister ». (Say T. 2, pag. 582

rendendo e colle sue laudi venerabile e colla grazia possibile e colle istituzioni di Chiesa agevole la continenza, pose un argine soave e volontario alla tendenza propagatrice, senza spronare i celibi al delitto; e congiungendo poi nei celibi alla continenza volontaria la volontaria povertà, agevolò ai coniugi una vita più agiata e però più feconda, e ai frutti di loro fecondità un sicuro asilo contro il timore della fame e contro l' abbiezione della mendicità o.

1123. Sì: la società cattolica è la sola che sciogliere possa appieno questo nodo intricatissimo di scienza politica — mettere argine alla popolazione soverchiante senza scemarne la felicità, senza vietare i matrimonii, senza aprir le vie al delitto; anzi, raccomandan-

---

o Il Lacordaire nella sua apologia dei PP. Predicatori dice: « Par le sacrifice de la chasteté il rende dans le monde un mariage possibile à la place du « sien; il encourage ceux à qui leur fortune ne permet pas ce lien séduisant « et onéreux; car le célibat comme la pauvreté ne sont pas de la création « du moine: il existaient tous deux avant lui, et il n'a fait que les élever à la « dignité de vertu. Le soldat, le domestique, l'ouvrier necessiteux, la fille sans « dot sont condamné au célibat. Mais quoi nous renvoyons nos serviteurs « lorsqu'ils se marient et nous chassons les moines parcequ' ils ne se marient « pas » (*Ann. de phil. chret.* t. XVIII, p. 169).

« En proclamant le droit de primogéniture le moyen-âge avait du compen- « ser l'absence des richesses par le plus riche dot qu'une ame aimante pût alors « ambitionner, il consecrait l'union la plus pure lorsqu'il vovait au culte les « Vierges desheritées, lorsqu'ille ouvrait des pieuses retraits aux jeunes fils d'un « baron... Il présentait une espérance infinie à ces enfants chéris de Dieu et de « l' Eglise. Que font aujourd'hui pour les malheureux prolétaires les hommes « qui le condamnent au célibat? Rien! la misère, l'isolement, le désespoir, la « mort voilà leur avenir (Expos. de la doctr. de S Simon 1 année, 8 séance, pag. 236).

« L'évangile en abolissant l'ésclavage et l'infanticide en proclamant la cha- « rité en prêchant la paix... avait écarté les obstacles qui entravaient l'ac- « croissement de la population.... Il dût modifier en raison des temps l' or- « dre.... de croître et de multiplier ». (Villen. Bargemont. Econ. polit. pag. 74, col. 2).

do la continenza, agevolare i matrimonii e la loro fecondità. — La società *cattolica* io dico, e non la *cristiana*, giacchè qual setta si è divisa dal cattolicismo che non ne abbia abbandonato in tal materia le dottrine e le istituzioni? Indarno si obbietterà al cattolicismo il disordine di alcuni o anche di *molti* fra que' suoi che si consacrano al celibato: sottraetene pur questi *molti;* ne rimarranno sempre ancor tanti, degni del nome che portano e dello istituto che professano, da poter dare alla società un esempio di continenza che ne ispiri il desiderio, ed un risparmio che riuscirà utilissimo alla fecondità dei coniugati: gli abusi degli altri domandano il rimedio ai malvagi non le calunnie contro i buoni; domandano riparo al disordine non esterminio della istituzione.

Ecco dove ci ha condotti la scienza che mai non può allontanarsi dalla religione e dalla pietà: dopo tre secoli di schiamazzo contro il celibato cattolico *spopolatore della terra*, e dopo tanto studio sopra il modo di ripopolarla forzatamente; la politica economia si trova condotta a riconoscere, che non solo non occorrea prendersi briga diretta di popolazione, ma che anzi la soverchia popolazione è un male, contro del quale il celibato cattolico è il solo mezzo di salvezza per la società *perfetta* [CXI]; talchè questa, giunta all' apice, è ridotta senza esso a sceglie re o la miseria o il disordine! « La « chasteté a son fondement dans la nature... cette vertu est « *le seul* moyeu d' éviter *les vices* et *le malheur* que le principe de « population traine à sa suite [a] ». E notate che questo *correttivo*, ignorato alle prime età del mondo quando la propagazione non potea riuscir *eccessiva*, fu riserbato dalla Sapienza infinita a quei secoli in cui l' eccesso diveniva possibile e pernicioso: *ubi venit plenitudo temporum.*

---

[a] MALTHUS Essai ecc. T 3, pag. 23,

1124. A questo correttivo si efficace e pur si soave aggiugnete quei mezzi che tendono ad assicurare la domestica libertà dei contraenti, affrancandoli e dalle violenze dei parenti, se talora questi eccedessero, e dal timor della fame con una sollecita cura della pubblica prosperità ed agiatezza: e poi lasciate la cura del popolar la terra a quella Provvidenza cui nulla fallisce, se non la umana protervia; ed a quelle leggi di ragione e d' istinto con che Ella governa. Queste che porterebbero *per sè* la popolazione ad aumento indefinito, hanno, piantato dalla medesima legislatrice, un limite nelle limitate forze produttrici di alimento; limite insuperabile anche più di quell' arena ove rompe il flutto marino. Giacchè, come ben nota il Say, essendo impossibile che uomo campi senza sostentamento, è certo che i limiti della produzione sono limiti della popolazione. Dal che apparisce la cura della retta distribuzione di ricchezza sociale (di cui diremo a suo luogo [1151]) essere il gran mezzo *naturale* di popolazione che la società tiene in sua balia e del quale Ella deve usare anche prescindendo dal pensiero di aumentare il numero dei suoi individui, essendo obbligata a procacciarne la temporal felicità [724].

1125. Ed ecco sciolti, se non erro, i due primi problemi da noi proposti intorno alla obbligazione politica di perfezionar la società [1111] nel numero dei suoi individui. Ogni violenza intorno ai matrimonii e al poter politico è assolutamente vietata, e solo gli è lecito intervenirvi per impedirne i disordini. Gli è lecito per altro, anzi doveroso, favorire indirettamente l' aumento di popolazione fin dove essa è un bene proporzionato al corpo sociale. Ma i veri mezzi a tal uopo sono la *vera* libertà delle domestiche società, lo aumento della sociale agiatezza, e il correttivo della cattolica religione.

§ 2. *Della emigrazione*

SOMMARIO.

1126. *Dottrina antica* — 1127. *Dovere dei sudditi nella nostra teoria* — 1128. *Dritto dell' autorità* — 1129. *Dritti e doveri nel caso contrario.* Colonie.

1126. Abbiam veduto qual sia il dovere della società riguardo al moltiplicar la *popolazione*: diciam due parole del conservarla contro la *emigrazione*. La quistione è, come ognun vede, assai diversa. *È ella lecita ai sudditi l' emigrazione? è lecito ai governi o comandarla o vietarla?* La quistione dipende in gran parte dalle dottrine fondamentali sopra la origine della società; infatti il Grozio e dietro lui i suoi commentatori o discepoli Barbeyrac, Burlamacchi, ecc. ricorrono al patto sociale per risolvere il problema. Dal che poi ne siegue presso il Grozio una curiosa dottrina: essere illecito *ex necessitate finis* l' emigrare *a stormo (gregatim), nam si id liceat societas subsistere non possit* [a]: questa causale parrebbe mostrare che, secondo il Grozio, la società è *fine* dell'uomo laddove all' opposto la temporal felicità dell' uomo è il fine della società [726]. Altre ragioni più salde ci vogliono a dimostrare illecita la emigrazione: il dire ad un popolo sventurato *non ti muovere, altrimenti la società ove sei sventurato sarà disciolta*; non sembra argomento di molta forza a dissuadergli la dipartita.

1127. Non c'interterremo qui a confutarlo; ma svolgeremo semplicemente le conseguenze dei nostri principii applicati alla materia presente. Se la permanenza nella società è pel suddito un *dovere*, ciò non può derivare se non dalla forza del *principio associante* [598]. La soluzione dunque di questo problema non può darsi nel

---

a Ius B. et P. L. 2, c. 5, §. 24.

puro ordine astratto, ma dipende necessariamente dal fatto concreto che indusse la obbligazione. Se questo fatto obbligò le particolari società *(consorzii)* a permanenza, sarà illecito il partire a stormo; se obbligò gl' individui, illecito il partire *alla spicciolata* [697]: nell' uno e nell' altro caso poi sarà illecito non per tema di disciogliere la società, ma pel vincolo or di natura, or di dovere, or di convenzione, da cui la società fu stabilita.

1128. A questo *dovere* dei sudditi corrisponde come ognun vede, il dritto dell' autorità politica: essa potrà giustamente vietare la dipartita o agl' individui o alle famiglie ed altri consorzii, secondo i diritti diversi e i diversi fatti che a lei li soggettarono, e secondo il retto uso che ella fa del potere affine di procacciar loro felicità [624 5.°]; in una società felice è quasi impossibile che sorga in molti bramosia di ciò che suole anzi riguardarsi come acerbo castigo, l'*esilio*, se pur sorgesse, la emigrazione recherebbe vantaggio, sgravando di popolazione che in uno stato felice tende al soverchio [1118] e di malcontenti che ne formerebbero il travaglio intestino, se anche non recasse vantaggio alla società, pure appartenendo all' ordine individuale la scelta della dimora, un individuo che non sia *per fatto speciale* legato alla società, non può da lei venire in ciò coartato.

1129. Questi principii dar possono la soluzione anche del problema opposto al precedente, vale a dire se sia lecito alla società il traslocamento dei sudditi, mandando per esempio colonie in terre lontane, o trasportando le città d' uno in altro luogo, senza veruna lor colpa? O si tratta qui di un bene comune *tale* che non possa ottenersi senza il danno privato, e che equamente lo compensi; ed allora dovrà il danno ripartirsi a proporzione sopra tutti, specialmente i partecipi di quel bene: o il ben comune può ottenersi altrimenti nè compensa il danno dei pochi; ed allora le leggi di collisione [742 segg.] dimostrano che la società non può senza tirannide violentare nei suoi la scelta del domicilio.

Curiose ed utili applicazioni potrebbero farsi di questi principii alle tante *emigrazioni* ed *immigrazioni* di cui la storia ci parla (per esempio degl' Israeliti dall' Egitto, dei Goti nell' impero ove chiesero abitazione ecc.); ma l'estendermi tant'oltre mi trarrebbe a soverchia lunghezza, nè la materia oggidì sarebbe molto istruttiva. Più importante sarà dare un cenno intorno alle colonie moderne, e considerarne le relazioni colla madre-patria.

Che cosa sono le colonie moderne? Frazioni di società europee, trapiantatesi *coll' aiuto* e *sotto l' autorità* della metropoli a stabilir delle fondazioni in terre che *si supponeano* senza padrone (non entriamo qui a disaminare la verità di questo supposto). La colonia è dunque un *consorzio* relativamente alla metropoli; e finchè questa può e vuol conservarla, dee riguardarla, com' ella è veramente, *parte* della pubblica società e non già *serva*; onde i dritti dei suoi sono, *astrattamente* parlando, uguali ai diritti di tutti gli altri cittadini. *Concretamente* poi debbono, al par di questi, modificarsi e misurarsi dal *fatto* onde se la colonia esige dispendio e difesa, dee concorrervi con danaro ed uomini, compensando equamente i sacrifizii della metropoli, della quale ella forma un *consorzio*.

Ma le sarà egli lecito mai il dividersi, o, come sogliono dire, *emanciparsi*. Il *fatto* primitivo da cui nascono queste colonie non produce la loro associazione colla metropoli per *volontaria* convenzione: esse *nascono associate*, come associato alla sua famiglia nasce l' individuo bambino [602]. *Per sè* dunque il fatto *associante* non dà loro diritto a scioglierne arbitrariamente i legami. Possono per altro offrirsi varie circostanze capaci di alterarne la forza. E prima di tutto la caduta *politica* della metropoli, vale a dire una catastrofe per cui essa perdesse totalmente la sua esistenza politica in forma di *stato* [501], farebbe cessare la relazione cessandone il *termine* [206]. Poi la impossibilità morale di mantenersi in tal relazione potrebbe far lecito la separazione: e così appunto si an-

darono separando le province di Occidente dall' impero Bizantino ridotto a non poter difendere nè anche sè stesso, non che le sue remote province [LXVII, LXXIV]. 3. Lo stesso effetto potrebbero produrre quelle cause, che abbiamo altrove assegnate alla reazione popolare, e sotto le medesime condizioni [1025 seg.].

4.° — Ma, prescindendo ancora da tali circostanze, non potrebbe egli dirsi che, come il bambino giunto a virilità vien chiamato dalla natura stessa alla emancipazione; così una colonia già adulta ed a sè stessa bastevole? — Non crederei, giacchè vi corre gran differenza: l'individuo limitato nella unità sua fisica, dee crescere col moltiplicarsi, e però moltiplicar famiglie: il diritto dunque alla emancipazione nasce in lui principalmente non dal bastare a sè, ma dall'essere per natura destinato alla propagazione, ed alla emigrazione dai lari paterni. Ma la società, persona morale, potendo e crescere di numero e stendersi in distanza senza perdere la sua unità e senza uscire dal territorio: anzi essendo *per sè* chiamata a formare di tutti gli uomini una sola famiglia [LIX 340] potrà dividersi *per fatti accidentali*; ma *per natura* è chiamata ad unità universale. Ciò non ostante siccome la progressiva perfezione debb'essere *proporzionale* [458]; finchè la società non arriva all' apice nella perfezione dei *mezzi* [1118], siam persuasi che il *fatto* separerà le colonie, ancorchè esse non possano separarsi *per dritto*, e l'autorità sociale della metropoli, quando vedesse *necessaria* una tale separazione, *dovrebbe* da sè stessa operarla, come appunto la operarono (utilmente o no, ciò non fa al proposito) certi imperadori nell'ampiezza soverchia del Romano impero [a].

E tanto basti per accennare solo i principii di sì vasta materia.

---

[a] Può vedersi in questo particolare il Say T. I, pag. 365 e il Bentham T. II, pag. 220 seg. ove intendono provare che la *emancipazione* delle colonie è provvedimento economico per la Metropoli.

§. III. *Dell' organismo della popolazione.*

SOMMARIO

1130. *Organismo e sue parti.* — 1131. Capo, Ministri, popolo. — 1132. 1.° *Dovere circa l' esser fisico del capo* — 1133. *reggenza* — 1134. *educazione* — 1135. *guarentigie della probità nel savrano, la religione* — 1136. *influenza dei mezzi organici* — 1137. 2.° *dei governanti delegati, o siano ministri* — 1138. *È dovere del sovrano accertarne la probità e la capacità* — 1139. *ciò si intende degl' impieghi politici* — 1140. *dee farsi con mezzi convenevoli.* — 1141. *Della comunità degl' impieghi* — 1142. *Leggi fondamentali di educazione politica.* — 1143 *Dello stipendio degli ufficiali* — 1144. *lo stipendio è* sostentamento: *e talora* compenso *e* premio — 1145. *sue leggi morali: sia proporzionato* 1.° *al soggetto* 2.° *al suo discapito* 3.° *alla sua capacità* 4.° *alla sua assiduità* 5.° *al bisogno sociale.* — 1146. *Economia nel numero degli impieghi e degli uffizii.* — 1147. *Principii della organizzazione retta* — 1148. *utilità dell' armonia a* sinergia *sociale* — 1149. *Epilogo.*

1130. Due specie di organi osservano i fisiologi nel corpo umano gli uni dipendenti nel loro movimento dalla spinta di libera volontà, gli altri operanti per ispinta sol di natura. A somiglianza di questi possiam vedere nel corpo sociale un organismo di cui l' autorità si vale per compiere il proprio volere, ed un altro che serve di materia al suo lavoro: in altri termini una organizzazione di governanti, un' altra di governati. Evvi per altro una differenza importantissima fra gli organi del corpo fisico o quei del morale; ed è che l' *essere* dei primi dipende assolutamente dalla natura, nè può il vivente foggiarseli a suo talento; ma il corpo morale, come nasce per fatto umano [597], così in molte sue parti può dalla umana volontà venire o conformato alla natura di sue funzioni o deformato.

1131. È dunque mestieri investigare le leggi dell'organismo sociale e della suprema autorità che dee costituirlo, esaminandolo nelle varie sue parti e nella formazione che potrà renderle atte a compiere le funzioni a cui son destinate. Or queste parti sono tre es-

senzialmente: l'una ch'è principio della unità di movimento, la seconda che è organo del moto; la terza che è materia al lavoro: *Sovrano, ufficiale* e *popolo*. Ecco le tre parti organiche della società, le quali dall' autorità debbono rettamente costituirsi e conservarsi.

Ma per riguardo al *popolo* poco ci resta a dire, giacchè tutto il dritto *civico* da noi già trattato, mentre mira a renderlo felice, lo congiunge insieme a chi governa per legami soavissimi di amor patrio, gli conserva quell' organismo di consorzii varii in cui lo formò natura, lo aiuta nel retto adempimento delle funzioni moltiplici nelle quali esso spontaneamente si suddivide [728 748]. Dunque i doveri dell' Autorità in tal materia già da noi sono stati indicati nel volume precedente. Perciò direm qui soltanto dei doveri spettanti alla formazione della società governante e nel capo e nelle membra.

1132. Formar un sovrano vuol dire dargli e conservargli l'essere fisico; educarlo alla morale probità; assicurargliene la influenza in pratica. L' essere fisico del sovrano dipende primieramente o dalla nascita o dalla elezione, secondo che lo stato è ereditario o elettivo; dovrà dunque il potere costituente determinare le norme di successione o di elezione più convenienti al pubblico bene [999]. La incolumità del sovrano è bene universale della società ; sarà dunque dovere sociale del sovrano medesimo ciò che è dovere individuale di ogni uomo, la propria conservazione [392]. Onde sebbene sia nel sovrano lodevole virtù la clemenza; pure il lasciare d' ordinario impuniti gli attentati contro la sua vita e contro il possesso che egli ha dell' autorità, sarebbe biasimevole e reo, giacchè metterebbe a repentaglio la pubblica quiete [791 808 seg.] E ciò riguarda si la monarchia si la poliarchia; ma con questo divario che nella prima la morte dell' individuo è morte ancor del sovrano; nella seconda il sovrano essendo un essere morale, i singoli individui possono perire senza che perisca il sovrano: la vita del monarca è vita

fisica, quella della poliarchia è morale. Quindi è che ogni attentato contro il Monarca è attentato contro la esistenza sociale; all'opposto contro i poliarchi l'attentato può ferire l'individuo, senza mirare alla distruzione della società. La vita dunque del Monarca richiede maggior custodia: tanto più che in lui principalmente mirano ogni loro freno i malvagi, e però contro lui principalmente volgono ogni lor colpo.

1133. Ma qual che ne sia la custodia, la monarchia è soggetta necessariamente ad *interregno* come il monarca a morte. Determinar le norme affinchè il potere sovrano abbia perpetuamente un organo il meno disadatto, anche quando perisce l'individuo che ne era in possesso: ecco lo scopo delle leggi di *reggenza* e di *minorità*, la cui organizzazione è uno dei punti più scabrosi delle costituzioni monarchiche. Ognun vede qual ne debb' esser l'intento; oltre l'assicurar quiete alla società, convien collocar il pupillo per modo che dall'un canto non eserciti alcun potere, dall'altro non perda alcun diritto: la inabilità al comando lo soggetti ad una educazione che ne lo renda capace; la sicurezza dei dritti prevenga gli attentati non pur dei malevoli, ma degli stessi suoi educatori e tutori. Il che può applicarsi non solo al re che cresce dalla puerizia ancor incapace al governo, ma anche al re che per infermità o decrepitezza rimbambisce e declina [1043].

1134. Ma non basta assicurare la esistenza di un *uomo sovrano;* conviene soprattutto fornirlo delle qualità necessarie. E a tal uopo negli Stati ereditarii l'istinto o il dovere di padre ispirano naturalmente al sovrano la brama e raddoppiano il potere per rendere il figlio degno del trono. Una educazione diligente, una pratica prematura, un affetto ai popoli come a propria famiglia, suppliscono in questi Stati ereditarii a quelle doti d'ingegno e d'indole, che non possono trasmettersi per legge ordinaria di successione. Negli Stati elettivi all'opposto la diligenza nella scelta, gli sperimenti e condi-

zioni della persona *eleggibile* debbono supplire alla impossibilità di formare con apposita educazione la persona sovrana, come altrove accennammo [999].

1135. Finalmente un retto ordinamento politico dee porre l'*uomo sovrano* in tali condizioni che, formato già alle virtù sovrane, egli vi duri e le pratichi: al che due specie di mezzi si ponno adoprare [732], gli uni che governino l'*uom morale*, gli altri che spingano l'*uom sensitivo*. Il gran motore dell'uom-morale, nel sovrano più ancor che in ogni altro individuo è la religione; che sottoponendone, non pur le opere ma i pensieri stessi, al vigile occhio di un Dio giudice inesorabile, incatena moralmente [a] e però soavemente un potere cui tutto s' inchina [1030]. Ma siccome la religione *naturale*, oscura troppo e titubante nell'uomo corrotto, pochissimo potrebbe in chi ebbro di sua grandezza, appena rammenterebbe dall'alto del soglio il profondo del sepolcro; però dalla provvidenza riparatrice fu aggiunta ai lumi di natura la certezza di fede; alle voci puramente interne di una coscienza che può o fingere o insordire, la processione di questi dommi sociali in una esterna società spirituale, alla quale i sovrani stessi sottopongono le lor coscienze quando abbracciano il cristianesimo. In questa società affratellati coi loro sudditi, credenti gli stessi dommi, legati da legge uguale, i principi son chiamati con gli altri e a quei riti che ricordano all'uomo la sua polvere, e a quel tribunale ove egli è obbligato ad essere di sè medesimo accusatore e vindice [CIX], e a quei sermoni ove parla, tanto più libera quanto più universale, la dottrina

---

a Un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui céde à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'appaise, celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jetter sur ceux qui passent: celui qui n'a point du tout de religion est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu' il dévore. MONTESQ.

di Cristo. Non per questo sarà impeccabile un sovrano cattolico, chè non ne vien frenato talora neppur l' infimo dei suoi sudditi; ma chi vorrà negare che, se un potere cui nulla resiste può avere qualche freno, può averlo *soltanto* in una tal società? Quindi presso molti popoli, ove la cattolica religione fu abbracciata come *legge dello stato* [885] venne in tal guisa a costituirsi un principio di perpetua educazione morale pei principi stessi, ed un tale stabilimento diede principio ad una era di umanità e di pace, ignota alle antiche repubbliche; conciliando e ai popoli la benevolenza dei principi e a questi la fiducia dei popoli [1242].

1136. Ma quando questi sensi di pietà, di fede, di amore vengono meno o nel principe o nella società, talchè o quello non li pratica, o questa neppur li crede possibili; allora sottentrando la diffidenza reciproca si cercano altri mezzi per cui la *personal probità* dei governanti venga assicurata almeno da' traviamenti manifesti. Ed ecco la origine fra i popoli cattolici della influenza religiosa nell'ordine politico e specialmente [LXXIII] della pontificia; ecco fra popoli di ogni setta l' origine delle tante forme costituzionali come altrove accennammo [LXXVII] e del potere *federale* [LXIX]. Ecco perchè molti sovrani, anche pienamente assoluti, stabilirono da sè medesimi certe *formalità* convalidanti i loro ordini e certi corpi morali a cui esse fossero raccomandate, affine di incontrare degli ostacoli a traviare se talora o da errore o da passione venissero strascinati [1068 ecc.].

Quali di questi mezzi siano i più opportuni è problema cui dee sciogliere il politico pratico non il filosofo morale; a noi basti ricordare 1.° che lo stabilirli, come *è dovere*, così è *dritto* dell' ordinatore *supremo* di una società, nè niuno [1030] ha dritto a prescriverglicne le norme: 2.° che non a tutti gli Stati si addicono i mezzi medesimi [458 ecc.]: 3.° che in tal materia la differenza fra i governi temperati e i governi assoluti consiste, non già nell' avere o

non aver questi limiti, ma nell'averli imposti dal dritto altrui o dal proprio volere e dovere.

1137. Abbiam detto che si dee formare e conservare la persona sovrana: ma vi sono molte altre persone, oltre questa, alle quali sono raccomandate le sorti di una società, e che costituiscono nella società stessa una classe attiva, denominata la *società governante*, gli *impiegati*, il *governo* ecc. Questa classe è composta di tutti quegli individui ai quali il sovrano comunica alcuna parte della *civica* autorità: classe, come ognun vede, essenzialmente distinta per sè cioè per la natura di sue funzioni si dalla classe di coloro che sono investiti di autorità *politica* in una poliarchia [524 seg.] si dalla collezione di tutte le secondarie autorità ipotattiche che s'incontrano in ogni gran società come altrove mostrammo [692]. I superiori puramente *ipotattici* posseggono la loro autorità come propria e nella sua sfera pienamente libera al *retto* governo [709]; i funzionanti *politici* contribuiscono ad ordinare la società perchè sia atta a governare *civicamente* cioè a felicitare i suoi [736 ecc.]; la classe degli impiegati si adopra a distendere sopra la moltitudiue l'influenza della autorità una, che in essi trasfusa diviene moltiplice (in quella guisa che i muscoli volontarii distendono a tutta la materia organizzata gl'impulsi della volontà semplice ed una); essi hanno dunque una autorità *delegata*, e onninamente dipendente dalla volontà sovrana, la quale opera in essi [697 seg.].

1138. E questa ultima osservazione dà a divedere quanto sia stretto *dovere* pel governante supremo il formare o scegliere saggiamente i governanti secondarii, e adoprare ogni arte affinchè non gli esterni allettamenti soltanto, ma la interna probità ancora li spinga a ben fare ciò che esso opera per loro mezzo. Egli è questo un dovere che ogni sovrano, anzi ogni uomo, legge a chiare note nel codice di sua coscienza: ma nella esecuzione possono incontrarsi varie difficoltà, il cui schiarimento potrà giovare a rettificare le nozioni di morale politica.

1139. E in primo luogo domanderà taluno — la scelta degl' impiegati è ella dunque totalmente dipendente dall' arbitrio del sovrano? Nel rispondere non confondiam le idee: *Sovrano* è voce che abbraccia due idee cioè di *Uomo* e di *Autorità* [499]. Chi può negare che la scelta degl' impiegati dipende totalmente dall' autorità se niuno può divenir impiegato se non che partecipando dell'autorità? Anche nella voce impiegati suol correre equivoco, giacchè si dicono *impieghi* gli uffizii di palazzo come quei della spada o della toga: eppure vi passa un gran divario, poichè i primi appartengono al principe in quanto è *uomo*, i secondi in quanto è *sovrano*. Diversa dunque esser dee la risposta: l' uomo o diciam meglio il principe in quanto *sovrano*, egli è l' *autorità* concreta [466]; or l'*autorità* è dritto di ordinare *a ben comune* [426]; dunque gl' impieghi che dal principe si distribuiscono in quanto egli è sovrano debbono distribuirsi a proporzione di ciò che il ben comune domanda [357]; nè egli n' è arbitro per volontà, ma giudice per intelletto. All' opposto il principe in quanto *uomo* abbisogna degli altrui servigi *per ben suo proprio* [637]: in questi impieghi dunque egli opera da *padrone*, e però se non sia legato per promesse, per gratitudine o altro, egli sarà arbitro di scegliere i suoi domestici a norma del volere.

1140. — Se il sovrano dee scegliere gl'impiegati, potrà dunque esigere in essi certe condizioni. — Ecco un secondo quesito a cui la risposta sarebbe evidente; giacchè qual è l' impiego a cui non si ricerchi una qualche particolare abilità? Ma la evidenza di tal risposta è talora oscurata da certi provvedimenti che in tempi di oppressione vengono diretti contro alcune classi di sudditi, non ammettendo agl' impieghi per es. chi non si lega con certi giuramenti non richiesti dal ben pubblico, chi non professa certe dottrine non assicurate da autorità valevole, chi non è educato in certi collegi benchè d'altra parte non sospetto d'improbità ecc.: dal che sembra inferirsi che il pretendere condizioni sia un mezzo di vessazione.

Ma è facile il comprendere che in questi casi il disordine sta, non nel pretendere che gl' impiegati si provino capaci e probi, ma nello esigere come prove mezzi o inutili o non necessarii o forse anche in sè medesimi ingiusti. I legami inutili e non necessarii sono un male nella società, ancorchè non contenessero altra ingiustizia [851]: molto peggior male poi se sieno positivamente ingiusti violando altri dritti più sacri; come appunto l'educazione forzata che toglie ai padri non rei il loro dritto sui figli (di cui diremo altrove), l'estorcere assenso a dottrine non infallibili che costringe un membro della società o a mentire contro coscienza o a perdere quelle onoranze ed uffici cui per giustizia distributiva avrebbe accesso. Ecco donde nasce la taccia di *vessazione* che un cuor retto attribuisce a certe *vane* prove di merito, laddove le prove veramente *dimostrative* vengono applaudite non che tollerate.

1141. — Se il sovrano dee scegliere agl' impieghi secondo il merito, sarà dunque assolutamente biasimevole l' assegnare certi impieghi a certe classi, a certe famiglie determinate, come fu uso in altri secoli [CXII]? No; ciò che abbiam detto della scelta degl' impiegati non tende ad abbracciar verun partito nella quistione sopra le *caste* e sopra le *ereditarie*, che dee risolversi dalla politica pratica non dalla morale. Coloro che hanno declamato contro i privilegi e gl' impieghi ereditarii, appoggiandosi all' uguaglianza civile e naturale, per dimostrare che *tutti* debbono poter aspirare agl'impieghi, hanno molte volte confusa la quistione astratta colla concreta, la premessa maggiore colla minore. Ogni uomo ragionevole concede di buon grado che agl' impieghi debbono scegliersi gl' individui più adatti: è dunque un lusso inutile di polemica di cumularne prove sopra prove. Ma vi può essere chi pensi che, *generalmente parlando*, gl' individui atti a cert' impieghi abbisognino di certa condizione sociale; che senza una certa educazione non possono mai formarsi; che questa educazione non si darebbe senza

la certezza del futuro e senza la sperienza del passato, che la *eligibilità* promiscua è fonte d' intrighi e discordia ecc.: chi così la pensasse ben potrebbe negare la minore concedendo la maggiore: ben potrebbe accettare il principio che le *cariche vanno ai più degni*, e sostenere intanto che il metodo delle *caste* e della *eredità* è più giusto appunto perchè chiama i più degni agl'impieghi. Anche intorno agli esami può notarsi un dissidio consimile e giustificarsi con ragioni analoghe. Soggettate all'esame gli aspiranti, dicono certuni, a fin di scegliere i più degni per una cattedra, per una dignità e credono aver dimostrato il loro aforismo. Ma « appunto per questo, rispondono gli oppositori, non dovete pretendere un esame, perchè i più degni, gli uomini insigni e di chiaro nome non condiscenderanno mai ad arrischiare sopra quel dado la loro riputazione ». Noi lasciam tal quistione alla politica applicata, e concludiamo dal fin qui detto che l'ordinatore politico dee studiar ogni mezzo affinchè le persone governanti e si formino e si conservino sì probe ed abili, che il loro operar sociale da interno principio sia diretto al ben comune: talchè mirino ad ottenerlo con efficacia diretta, cognizione e volontà [a].

1142. E siccome 1.° due sono nell' uomo i principii interni, *sensibilità* e *ragione*, così ottima organizzazione di governo sarà quella ove l' uomo verrà mosso da entrambe queste molle concordemente [732 ecc.]: siccome 2.° in un popolo generalmente retto la *ragione* prevale, in tal popolo potrà riuscire egregiamente un governo fondato *principalmente* (non *unicamente*) sul dovere e dritto: siccome 3.° in un popolo corrotto prevale la *sensibilità*, in un tal popolo l' organismo politico dee poggiare *principalmente* sulle basi dello interesse personale, primo motore della sensiblità.

---

a Declama così il ROMAGNOSI nelle *Istituz. polit. di civ. fil.* lib. IV, c. 5, t 1, pag. 275; e lib. V, c. 2, pag. 340. All'opposta ARIST. nella polit. lib. 3, cap. 1, diffusamente dimostra essere impossibile che tutti sieno ugualmente cittadini vale a dire *partecipi del governo*.

Ma avvertite che quest' ultimo principio di sociale movimento organico per via d' *interesse*, di *sensibilità*, quando prevale al ragionevole egli è disordine [156 ecc.]: dovrà dunque l' ordinatore politico valersi di questo impulso in modo da ricondurre a poco a poco la società in quei sensi di probità [889] esattissima, che la rendano più sensitiva all' impulso morale e però capace di leggi più *umane* e meno *animalesche* [LXXXV]. Egli è chiaro che in questa dote di moral sensibilità vi possono essere gradazioni diverse essendo varia nelle passioni la influenza della ragione [173 1082 seg.]: fra i popoli rozzi ed inumani gli appetiti hanno il predominio, onde l' avvezzarli ad operare prima per *interesse* e poi per *onore* saranno passi verso la civiltà; se alle idee di onore si aggiungono quelle di *giustizia naturale*, l' operare sarà più perfettamente umano: finalmente il colmo della perfezione sarebbe se, sciolta la ragione da ogni riguardo all' *utile* mirasse *solo* all' *onesto*, naturale obbietto di sua tendenza. Questa dovrebbe essere la perfezione di coloro cui fu ordinata dal loro legislatore di donare ogni avere, di conculcare ogni onore, se voleano avere impieghi nel suo regno: liberi così per volontaria elezione da ogni attrattiva di *utilità* dovrebbono dare all' organismo politico di loro universal società il grado massimo della social perfezione.

1143. Ma questa perfezione di affetti esimerebbe ella i governanti dalla necessità di sostentare il corpo? certo che no: farebbe ella almeno che il soggetto applicato al governo potesse nel tempo stesso attendere ad arar la terra, o a trafficare le merci? neppure. La società dunque, in cui pro egli spende il tempo e le fatiche, sottraendole ai proprii interessi; la società dico, è obbligata a sostentarlo. E se, oltre il tempo e le fatiche, egli debba spendere danaro, e scapitare negl' interessi, questo danno ancora dovrà dalla società compensarglisi.

1144. Ecco l' origine dello *stipendio*, e dei gradi varii e delle varie forme in cui suol darsi. Lo stipendio non è, come pensa il Bentham [a], la *ricompensa dell' accettazione* di una carica; giacchè l' accettazione si fa una volta sola, e lo stipendio è costante; la carica accettata è ordinariamente stata richiesta con suppliche, or chi è che paghi un supplichevole affinchè accetti ciò che egli stesso domanda? Lo stipendio è un *mezzo* dato dalla società allo impiegato affinchè si sostenti decentemente mentre impiega a ben pubblico le proprie forze: ed è inoltre un *compenso* ossia *restituzione* se l'impiegarvele riesce all' impiegato temporalmente pregiudizievole. Che se lo stipendio venisse con legge proporzionata al lavoro, potrebbe per questa parte mirarsi qual *ricompensa* di merito.

1145. Quindi è agevole inferire le leggi morali regolatrici dello stipendio.

1.° Esso è *sostentamento*: dunque deve alimentare non solo l' ufficiale ma anche chi ha dritto alle sue fatiche: onde quegl' impieghi che ricercano un celibe avranno stipendio minore di quelli cui si assume un coniugato; quelli che ricercano un uomo agiato debbono sostentarlo cogli agi convenevoli, ecc.

2.° Lo stipendio è *compenso*: dunque dee proporzionarsi al danno che negl' interessi dee *naturalmente* soffrir l' impiegato, nel presente e nel futuro, per sè e per la sua famiglia. Ed ecco perchè gl' impieghi che ricercano abilità superiore hanno dritto a più ricco emolumento. Tale abilità quanto renderebbe al privato! quale agiatezza gli preparerebbe nella vecchiaia!

3.° Questi *mezzi* di sostentamento e di compenso hanno per iscopo di avere a servizio del pubblico persone capaci. La *capacità* dunque e non il *bisogno* dee conseguirli. Nel che è stranamente

---

a *Oeuvres* T. II, pag. 171.

pervertito il giudizio di certuni che riguardano gl' impieghi come una distribuzione di pane la quale va per natura al più bisognoso. Che a *parità di merito* si preferisca negl'impieghi un più misero ad un ricco, può talora permettersi (e dico *talora* perchè molte volte la povertà rende meno atto all'impiego e toglie la parità): ma che il *solo* bisogno faccia dare, e forse anche *creare* impieghi, sarebbe questo un dilapidare il comune erario, e rubare alla società; la quale a soccorso dei miseri dee usar mezzi di misericordia; non sacrificare cogl' impieghi il servizio della società medesima.

4.° La *capacità* senza *operazione* non giova alla società: dunque sarà tanto più ragionevole il modo di *stipendiare*, quanto più sicuramente accoppierà l' una all' altra. Onde il prescrivere allo stipendio certe condizioni di adempimento può riuscire vantaggioso: di che ci somministra esempio la legge detta della *puntatura*, e le distribuzioni corali dei capitoli; ed altre proposte dal Bentham [a].

5.° Gli stipendii si traggono dalle ricchezze della società: dunque non debbono eccedere il merito delle funzioni e il bisogno della società. Avvertasi però che altro è attribuir grande stipendio ad un impiego poco utile, altro attribuire impiego leggiero ad un compenso meritato per altri rispetti. Se un vecchio ufficiale riceve pei servigi passati una *giubilazione* e a questa si congiunga una di quelle obbligazioni di pompa sociale, che adornano le pubbliche solennità, di comparir nel tal luogo, colla tale assisa, ecc.; lo stipendio in tal caso dovrà guardarsi, non già come dato alla comparsa, ma come supplemento di quel peculio che l' impiegato applicato ai servizii sociali non potè ammassare da giovane a sovvenimento della decrepitezza: la comparsa è un ultimo servigio che il buon vecchio rende come può alla società.

---

a L. sopra cit.

1146. Dal fin qui detto può agevolmente inferirsi che tanto sarà più perfetto l' organismo della società governante, quanto più scarso, a parità di lavoro, il numero degli uffici e degl' impiegati. Più perfetto 1.° perchè la minor complicazione renderà più agevole al debole l' ottenerne soccorso, più agevole al sovrano investigarne gli abusi senza intricarsi in un labirinto; 2.° più perfetto perchè il complicare impieghi non necessarii egli è crescere lavoro infruttifero, e però scemar le produzioni alla società, come ben nota il Say [a]: 3.° più perfetto perchè il numero di stipendii inutili è un aggravio non richiesto dal ben pubblico, e però illecito come appresso diremo: 4.° perchè quanto maggior numero di molle uguali si ricercano a muovere un certo peso, tanto maggiore debb' essere la quantità di forze *morte* per collisione; il che è indizio d' imperfezione in ogni meccanismo, poichè dimostra che il meccanico non ha saputo trarne tutto il partito combinandole utilmente.

1147. Questa combinazione poi come potrà divenire perfetta? Questo è problema di politica applicata, nè io debbo porvi la mano: accennerò solo che la soluzione consiste nel trovare un sistema in cui la volontà suprema scenda quanto si può *direttamente* all' infimo degli ufficiali: il che dipende principalmente da una *chiara distribuzione* delle facoltà o *competenze* [1090], da una esatta *subordinazione* degl' inferiori ai rispettivi superiori, da una opposizione d' interessi tale, che renda i varii ufficiali e i varii uffici, ispettori gli uni degli altri.

1148. Io so che questa *centralizzazione* di poteri, e governo di ufficiali (detto dai francesi moderni *bureaucratie*) ha i suoi oppositori e non senza perchè; ma, se ben si mira, la ragion della opposizione non nasce dalla natura della istituzione; giacchè essa è

---

a T. I, pag. 149.

approvata da tutti nel sistema delle milizie, ma dagli abusi che vi si sono introdotti 1.° pel numero sterminato di ufficiali, creduto dai detrattori del sistema superiore al bisogno [1146]: 2.° perchè per *centralizzare* si è talvolta dimenticata la prima legge del dritto ipotattico [701] di non abolire la unità del *consorzio*: 3.° perchè ad esigere queste abolizioni poco conformi alla giustizia, si è adoprata appunto la forza immensa del potere *centralizzato*. Ma questo abuso parmi un nuovo indizio della bontà materiale del sistema, considerato qual mezzo di *efficacia* sociale; in quella guisa che il troncar di netto la testa ad uno schiavo innocente dimostra ben temprata la scimitarra e destra la mano di quel turco, che abusa della destrezza e della scimitarra. L'abuso dunque e non la forma, dee biasimarsi di tale organismo efficacissimo, se pure non si pretenda, che sia pregio della sociale autorità esser debole; cioè *pregio del* POTERE *il* NON-POTERE [a].

1149. Dal fin qui detto apparisce in qual modo il *Poter costituente* stabilir debba la forza sociale per rapporto alle *persone;* cioè con quali principii debba e crescerne il numero promovendo l'aumento moderato della popolazione; e organizzarne le funzioni formandovi membra opportune, e ripartendo fra queste prudentemente i varii uffici; e infondervi energia sufficiente animandole con bene di onestà e d' interesse: delle quali cose avevamo proposto di trattare in questo articolo [1106].

---

[a] La più perfetta delle società che si conosca fra gli uomini vien paragonata dal più savio dei monarchi ad un esercito ben ordinato; *castrorum acies ordinata;* e da quest' ordine se ne ripete la forza invincibile: *terribilis ut* ecc. E che sarebbe tutta la economia dell' animale senza un centro di azione sinergica? Intorno ai vizii della burocrazia vedasi *Esame Critico* principalm. p. 2, C. IV, §. V lo *Stato* — E. C. VII *la forza armata*.

Articolo III.

Della ricchezza sociale

§. 1. *Del territorio.*

SOMMARIO

1150. *Doppio elemento di ricchezza* — 1151. *Importanza delle leggi di possidenza* — 1152. *della* grande e *della* minuta *proprietà* — 1153. *mezzi: cenno qui sopra la legge agraria.* — 1154. *Divisione ipotattica del territorio: sue dimensioni.*

1150. Dobbiam passare a toccar brevemente le leggi morali del potere esecutivo in ciò che appartiene alle *cose*, ossia alla ricchezza sociale, considerata e nel *territorio* e nelle *finanze*, riguardando e l' uno e le altre come elemento di *efficacia* sociale [a].

1151. Poco abbiamo a dire sopra la ricchezza territoriale di un Governo, giacchè come vedrem fra poco, egli trae per lo più i suoi tesori da pubbliche gravezze. Ma siccome queste gravano sopra la ricchezza privata, l' aumento della privata ricchezza molto può crescere la pubblica. Or la politica può con opportune leggi sopra la proprietà territoriale contribuire a tale aumento di ricchezza privata; dee dunque studiare le leggi di ordine teoretico in tal materia [746] per conformarvi le leggi civili, in modo però che non offendano la giustizia.

A ben comprendere com' esse possano sotto tal condizione influirvi, basta riflettere, che, secondo i varii tempi, costumi, incivilimento ecc., può riuscire or giusto or ingiusto, or nocivo or giovevole, or possibile or impossibile, un determinato modo di ripartire le possessioni. Conoscere quale sia la divisione che unisca pos-

---

a Vedi *Esame Critico* P. 2, cap. V e seg.

sibilità, giustizia e utilità, e quali sieno le leggi che a tale divisione soavemente e giustamente condurranno, è scopo della scienza amministrativa, ramo di pubblica economia.

1152. Generalmente si tiene oggidì che le grandi possidenze sieno poco opportune alla ricchezza sociale, e questa opinione sembra conforme alla *ragione* non meno che al *fatto*. Il fatto ci mostra spesse volte i grandi fondi quasi abbandonati; la ragione ci dice che l'aspettare tutto il suo alimento da picciola terra obbliga a ben coltivarla; scema i capitali sprecati nel lusso; estende a molti una mediocre agiatezza, e però fornisce più spaccio alle utili industrie e le fomenta. A queste e simili ragioni d' interesse, la morale aggiungo le sue, e primieramente l' ugual partizione pare più conforme a natura che tutti formò con bisogni poco men che uguali. La disuguaglianza poi fomenta i vizii del fasto da un lato, e della miseria dall'altro; mentre all'opposto la mediocrità di tutti li toglie. È stato censurato questo ragguagliamento come artificio di despotismo, che insofferente di resistenza, volesse torsi d' attorno i potenti: ma molte sono le risposte a questa obbiezione. E 1.° se ben si mira, il SOVRANO è *obbligato* come ad esser giusto, così a non voler resistenza [1049]: dunque l'arte di diminuirla senza ledere la giustizia non è despotismo, ma è prudenza di saggio politico: dunque codesta obbiezione è piuttosto una difesa del sistema a cui viene opposta. 2.° D'altra parte il fatto potrebbe far dubitare che i *Comuni* sieno ai sovrani non men formidabili dei *Baroni*. 3.° Per ultimo *se è vero* che la possidenza minuta sia più conforme ai naturali dritti ed interessi sociali, l'abuso, che può farsi delle cose ancor più sante non dovrebbe in questa impedir l' ordine naturale. Così ragionasi in favore della proprietà minuta. Ma questa tendenza che finora prevalea incomincia da qualche tempo a vacillare sì pei danni che sembra recare alla società, come per la connessione che presenta colle dottrine demagogiche e contro natura. Lo sminuzzamento, dicesi,

cade a poco a poco nell' inconveniente medesimo dei lati fondi, rendendo impossibili le grandi imprese agrarie e talora anche la stessa coltura ordinaria. Ella conduce al dissolvimento nei legami di famiglia e ne tronca la unità tradizionale; la quale avea grandissimo appoggio nei fedecommessi e contribuiva potentemente alla trasmissione ereditaria dei sentimenti di onestà, di ordine, di onore [a]. L'Inghilterra modello d'agricoltura è quasi tutta in mano dell'aristocrazia: la Francia all'opposto, sminuzzata com'è, ha perduto ogni organismo sociale e presenta un campo perpetuamente aperto a tutti i furori dell' anarchia [b]. Forse vi ha del vero in amendue le sentenze, come in amendue vi ha qualche esagerazione. A noi per altro non tocca determinarne la ragione o il torto: quello che può esigere un moralista è che in qualsivoglia sistema amministrativo la giustizia ottenga sempre inviolati i suoi diritti.

1153. Ma quali sono i mezzi ad alterare l' andamento della possidenza senza offesa della giustizia? I perturbatori hanno sempre pubblicata sotto varie forme la legge agraria; legge *ingiusta* non meno che *insussistente;* giacchè prima si dovrebbe fondare sopra lo spogliamento dei ricchi [c]; e poi per la individuale disuguaglianza

---

a Possono vedersi le discussioni del Parlamento Inglese e parecchi art. del sig. Coquille *nell' Univers* (p. c. 15 Nov. 1854) ove si osservano i fatti delle due nazioni.

b Notabile esempio in tal materia è l'anno sabbatico istituito da Mosè fra gli Ebrei di cui vedi *Enciclop. Ital.* v. Agraria.

c Come mai un magistrato *vindice della giustizia* ha potuto proporre che « le Clergé, le Prince, les villes, les Grands, quelques citoyens distingués étant « devenus insensiblement propriétaires de toute la contrée.... dans cette situa- « tion il faudrait distribuer des terres à toutes les familles qui n' ont rien ». (*Esprit des lois* l. 23, c. 27). Donde trarrà queste terre in una contrada già *tutta* posseduta dai proprietarii, se non collo spogliarneli? La sana politica deve adocchiar le cause di tale insensibile acquisto e contrapporre un rimedio a ciò che hanno di vizioso. Così a poco a poco per *naturale* esplicamento dei dritti ristabilirà l' equilibrio senza violar la giustizia [939].

[355] dei possidenti verrebbe presto a rivivere malgrado tale spogliamento la disuguaglianza dei fondi. Questo rimedio è dunque del pari opposto alla natura dell'uomo *morale* e a quella dell'uomo *fisico*.

Forse gioverebbe a tal uopo lasciare alla natura più spontaneo il corso, correggendone solo or dall' uno or dall' altro lato gli eccessi, come appunto si usa in qualsivoglia altro regolamento dell' uomo [a]: ella ottiene soavemente che la divisione spingasi sino a quei termini ove diverrebbe nociva, senza oltrepassarli. Ogni famiglia benestante si dividerà l' eredità, perchè senza tal divisione è difficile la concordia: la famiglia malagiata supplirà colla concordia per non essere astretta a rovinarsi colla divisione, essendo il bisogno comune uno dei principii di società volontaria [621].

Pare dunque che un libero corso della proprietà sia favorevole del pari e agl' intenti di natura e al bene della società. Il che però non vieta che in certe forme di Governo politico venga modificata tal legge, come altrove si disse [784], e che trattandosi dei primogeniti possa a questi concedersi qualche preminenza nel dritto creditario, del che parleremo nella dissertazione VII.

1154. Ciò che abbiam detto rispetto alla divisione privata del territorio considerandolo come fondo da coltivarsi, può applicarsi in gran parte anche alla divisione *civile* delle società ipotattiche [696]. Anche qui si può domandare se, salva la giustizia, meglio convengano e alla ricchezza e alla pubblica sicurezza le piccole divisioni di province o le grandi. Ma a dir vero questo problema mi sembra potersi proporre unicamente nell' ordine pratico: imperocchè avendo noi dimostrato [692] che ogni gran società dee *per necessità* suddividersi in società gradatamente minori e fra loro subor-

---

a Possono vedersi in tal materia gli opuscoli polit. del ch. pr. Orioli. Ne abbiam toccato con più estensione nell' *Esame Critico* P. 1, c. X, §. 1. *Demolizione* P. 2, c. II, §. 2, *abolizione dell'orgonismo naturale*, e c. IV, §. 2.

dinate; ben può ricercarsi in qual modo debba operarsi codesta divisione ipotattica e di quali facoltà debba dotarsi ciascuno dei *consorzii;* ma non può dubitarsi che la politica società dee dividersi e in maggiori consorzii e in minori a quelli subordinati. Infatti anche quelle che per certi rami di amministrazioni si sono suddivise in piccoli *dipartimenti* come la Francia, hanno poi dovuto avere certe maggiori aggregazioni, come intermedio fra l' unità sociale e la moltiplicità di amministrazioni: tali sono p. es. le divisioni militari ecc.

§. 2. *Della ricchezza mobile in generale.*

SOMMARIO

1155. *Dovere sociale di aumentar la ricchezza* — 1156. *la ricchezza è il possedimento di* valori — 1157. *il valore risulta da* utilità e difficoltà *ad avere* — 1158. *il valore può prodursi con forza o volontaria o necessaria* — 1159. *dall'applicazione della prima risultano tre gradi di lavoro umano* — 1160. *e questi possono mirare a tre rami d'industria.* — 1161. *Le forze necessarie si adoperano* or *in istato* natio or *in* macchine — 1162. *intorno a* capitali, *cioè somme di valori.* — 1163. *Varia quantità di produzione che ne risulta e suo* sbocco *o smaltimento* — 1164. *Il valor del prodotto dee compensare* tutto *il capitale consumato.* — 1165. *Equilibrio naturale fra* produzione, e consumo, *fra* spese e prezzo. — 1166. *Naturali cause di squilibrio.* — 1167. *L'anima della produzione è lo smaltimento* — 1168. *il quale vien agevolato dalla moneta.* — 1169. *Breve epilogo della produzione di ricchezza* — 1170. *conseguenze importanti che ne sgorgano.* — 1171. *Distribuzione della ricchezza mentre si produce.* — 1172. *Come la circolazione attiva aumenti ricchezza.* — 1173. *Consumo* improduttivo e riproduttivo. — 1174. *Necessità di tali nozioni.*

1155. Che la ricchezza formi parte della *forza* del potere esecutivo, è cosa si evidente che parmi inutile il dimostrarlo. Basta per capirlo riflettere a ciò che abbiam detto finora: imperocchè essendo il potere esecutivo incaricato non solo di governare col dritto, ma anche di astringere colla forza [1047 segg.]; la forza risultando dalla

unione di braccia e dal loro organismo [1106]; le braccia abbisognando di *sostentamento* [1124], e l'organismo di *stipendio*, vale a dire di certi mezzi di *utilità materiale* [1143]; tutta la forza del potere esecutivo viene ad abbisognare di utilità materiale. Or che altro è *ricchezza* se non *utilità materiale?* È dunque dovere della società l'aumentare secondo giuste proporzioni la propria ricchezza.

1156. Ma per chiarire viemeglio questo dovere consideriamone più adentro il soggetto, vale a dire la *ricchezza*. Sogliamo appellar *ricco* colui che *possiede* oggetti di qualche *valore*, ne ha *dominio attuale*, ne può disporre a sua volontà. Or il valore ha la sua base *positiva* nella utilità che reca un oggetto, e nella difficoltà di ottenerlo [952]. *Ricco* dunque è colui che possiede cose *utili* e *difficili ad ottenersi*. Queste cose *utili* vengono naturalmente ricercate da chiunque abbisogna del fine, a cui esse sono *utili*: talchè quanto questo fine è più universalmente e costantemente *necessario*, e quanto più ne sono sempre e dappertutto scarsi i *mezzi*, tanto maggiore è la *ricerca* di questi *mezzi*, tanto maggiori i *sacrifizii* di altri oggetti cui siam disposti a perdere per ottenerli [a]. Questa *ricerca* e questi *sacrifizii* dimostrano il valore che diamo alle cose; e però se in una società, ad un certo tempo, ognuno sia pronto ad acquistare una cosa a costo di un tal sacrifizio determinato, essa avrà generalmente in quella società, a quel tempo il tal *valore* determinato dal tal *sacrifizio*.

1157. Il valore dunque, benchè abbia una base *positiva* (la utilità), è per altro un termine relativo e variabile, giacchè la utilità può crescere o scemare secondo i tempi, i luoghi, i mezzi di supplire ecc.

---

a Gli alimenti per es., sono sempre e a tutti *necessarii* come è necessario il vivere: se talora *scarseggino*, acquistano un valore enorme, e si sa qual valore acquistarono in certe carestie spaventose i cibi anche più vili e schifosi, in certe navigazioni e viaggi un bicchier d' acqua.

Può adunque l'uomo, può la società crescere il valore delle cose giacchè può renderle più utili; può parimente crescere la propria ricchezza, crescendo il *numero* di questi oggetti utili: ma questo aumento e nel numero e nella utitità ha certi limiti prefissi dalla natura del mondo fisico; e questi limiti sono varii nelle varie regioni della terra. Quindi avviene che si stabilisce fra le varie nazioni un commercio di domande e di oggetti, e però anche una certa tassa di *valori* agli oggetti medesimi, e questo commercio cangia lo stato economico delle nazioni, come il commercio sociale cangia il valore delle cose agli occhi del privato, e però cangia lo stato economico di esso privato.

1158. Abbiam detto che l' uomo può aumentar la ricchezza; spieghiamoci. Egli è chiaro che l' uomo può produrre *ricchezza*, non già aumentando la *materia*, ma dando a questa una *forma* più utile. Quindi apparisce quali sono i primi elementi della ricchezza: la *utilità* non può essere introdotta nella inerte *materia* se non da una *forza; materia* e *forza* sono dunque i due principii della *ricchezza* come di ogni altro essere materiale. Ma questa forza produttrice qual è? Noi conosciamo due specie di forze, cioè forze libere e forze necessarie. Di due specie sone le libere o umane: cioè *spirituali* e *materiali* [342]: forza spirituale è il vigor della *mente*; forza materiale è la forza *corporea*. Può dunque l' uomo lavorare intorno alla materia o colla mente, o col corpo, o con entrambi: e tutte e tre queste maniere son necessarie a produrre ricchezza.

1159. Se lavora colla *mente*, egli *studia* la materia; ed ecco l' oggetto delle *scienze* fisiche: esse sono il primo principio di ricchezza. Se queste cognizioni egli le *applica* a' fatti speciali, cercando in qual modo se ne possa trarre utilità materiale, egli *intraprende* una *industria*, si fa intraprenditore. Se *eseguisce* colla forza corporea questa applicazione, divisata come utile dall' impresario, egli diviene *artefice operaio* ecc. *Scienza*, *industria*, *arte*, o in altri termini principio

astratto, applicazione specifica, operazione individuale; ecco i tre gradi in cui l' uomo può adoperarsi nel *produrre* ricchezza [a].

1160. In ciascun poi di questi impieghi della forza egli può prendere di mira l' *utilità* sotto triplice aspetto. Per ben comprenderlo avvertite che le materie presentate a noi dalla natura sarebbero *inutili* se non fossero 1.° *estratte* dal seno di lei che ce l' offre, 2.° *lavorate* a tenore dei nostri bisogni, 3.° *portate* colà ove possano giovarci. Ecco dunque un triplice impiego delle *forze*: esse possono render più utili le sostanze materiali 1.° col *raccoglierle*, e questo impiego delle forze suol dirsi industria di *agricoltura*. Siccome però ella abbraccia ogni specie di materie prime, d' onde che elle si estraggano, caccia, pesca, miniere, pastorizia ecc. la direi piuttosto *produzione materiale*, o *prima produzione*. 2°. Possono poi le *forze* umane adoprarsi a rendere più utili questi materiali raccolti, col modificarli or nella sostanza or nella configurazione; e in tal modo adoprate esse prendono il nome di *manifattura* (il qual vocabolo si adopera e *attivamente* e *passivamente* a significare or la *industria* lavoratrice, or le merci lavorate): la direi volentieri *produzione formatrice*. 3.° Finalmente un altro modo di utilità si procura alle merci mettendole a portata di che ne abbisogna; e questo impiego delle forze umane suol dirsi con proprio vocabolo il *commercio*, che potremmo dire *produzione di trasporto*,

In tutte e tre e queste forme o sien rami di industria può l' uomo chiamare in soccorso le forze di natura *necessarie*, e raddoppiare anzi centuplicare con queste le proprie forze natie.

1161. Le forze di natura necessarie possono adoperarsi o nello stato *nativo* in cui natura ce le presenta o nello stato *artificiato* dal-

---

a Questi tre gradi corrispondono, come ognun vede, ai tre gradi dell' operar morale (103 seg.), principio generale, applicazione pratica, esecuzione; o in altri termini *sinderesi*, *coscienza*, *atto morale*.

la umana industria: le prime potremmo dirle forze puramente naturali, le altre forze artificiali o *macchine*. Quanto più l' uomo diverrà perito nel far produrre da queste *forze necessarie*, tanto risparmierà di sforzo proprio ad uguaglianza di produzione, ovvero tanto aumenterà di produzione ad uguaglianza di sforzo. Così, per es., se debba ridurre in pane il fromento, a questa operazione l' uomo può applicare le forze di natura e le proprie ora nello stato natio pestando per es. il grano fra due sassi, e cocendolo sotto la cenere, ora fabbricando molini e forni; con questa differenza che colle macchine un solo operaio fornirà buon pane ad una intera borgata, laddove colle *pure* forze *naturali* appena fornirebbe un tristo alimento alla propria famiglia.

1162. Ma queste *forze* intorno a che si adoprano? intorno a *materiali*, vale a dire intorno alle sostanze trasmutabili, cui si dà un grado di utilità di che eran prive. Queste sostanze sono dunque un *prerequisito* per la forza produttrice, e però hanno pel produttore un *valore*, essendo per lui di vera *utilità* anzi necessità: ma questa *utilità*, notatelo bene, consiste *tutta* nel soggettarsi *passivamente* al lavorio della forza produttrice. In oltre la forza produttrice essendo per lo più legata anch' essa a certe sostanze materiali nelle quali e prima ella fu prodotta colla industria, e prodotta che fu va perpetuamente logorandosi, ella *preesige* certi mezzi di costruzione e di conservazione, i quali hanno pure un *valore*, poichè hanno una materiale utilità. Questi *valori* prerequisiti alla produzione, e a lei destinati sogliono appellarsi *il capitale*: il capitale è dunque la radice *materiale*, ossia *inerte* della produzione; e la forza lavora sopra di esso, sia che lo consumi come alimento [a]: sia che lo riduca a novella utilità.

---

a N. B. *Alimento* può essere e di forze umane e di forze necessarie; le forze umane vengono alimentate con cibo, vesti ecc. le forze di una macchina

1163. Questa novella utilità di un capitale impiegato può renderlo o uguale o maggiore o minore di quel ch' esso era quando incominciò la produzione: l' impresario dunque potrà o *rifarsi* o *avvantaggiare* o *scapitare*; e per conseguenza o potrà *continuare* o anche *crescere* la impresa o dovrà *fallire*. Ma d' onde dipende che egli possa *rifarsi* o crescere? dipende dal trovare chi compri la sua produzione, ossia dall'avere *smaltimento*: chi la *compra* dee contraccambiarla con altra produzione, altrimenti non sarebbe *compra*, nè l' impresario si *rifarebbe* delle spese. Lo *smaltimento* dunque di un genere di produzione dipende dalla produzione di un altro genere equivalente. Questo smaltimento però non *rifarebbe* all' impresario i suoi capitali, se non gli restituisse tutto ciò che egli consumò in *alimenti* (o spese di produzione).

1164. Dunque il valor delle merci nella *compra e vendita* è necessariamente un compenso sì del capitale, sì delle forze impiegate a dargli quella novella utilità, e sostentate con una parte del capitale medesimo. E se questo compenso non si trovasse, la produzione farebbe andar *fallito* il produttore, e però verrebbe meno ella stessa, non trovandosi veruno che voglia spendere a *produrre* per altrui se non ispera il rimborso [a].

---

colle necessarie riparazioni, ecc. E generalmente parlando avvertasi che in economia politica l'oggetto essendo la ricchezza materiale, la forza umana vi viene equiparata ad ogni altra forza produttrice, ed è considerata sotto aspetto *materiale;* onde anch'essa si riguarderebbe come effetto di un capitale impiegato ad accumularla, benchè la forza operasse nell'ordine intellettuale. Così un medico ed un avvocato giustamente si fan pagare le spese dei loro studii da coloro al cui pro vengono adoprati.

[a] Quelle produzioni che non possono acquistare la loro *utilità* senza gran dispendio di *capitale* e di *forze*, non si produrranno dalla industria, se questa non ottenga in contraccambio valori equivalenti al dispendio: saranno dunque *naturalmente* più care di quelle che con poca spesa si ottengono; benchè *accidentalmente* queste possono rincarare, quelle avvilirsi. Questa osservazione

1165. Dal fin qui detto risulta che in una società *isolata* e *stazionaria* la produzione e il consumo tendono ad un perfetto equilibrio: se non vi è *bisogno* di un genere, questo non viene ricercato: se non viene ricercato, niuno si dà briga di produrlo: all' opposto se sia *grande il bisogno* il compratore farà grandi sacrifizii per soddisfarlo, cioè lo pagherà bene; il prezzo vistoso invoglierà i produttori, e molti abbracceranno questa specie di industria; ma moltiplicandosi in tal guisa oltre il bisogno la merce scarseggeranno poi i compratori; e però la merce scemerà di prezzo, sinchè giunga a compensare puramente le spese di produzione, e nulla più. Qui dovrà fissarsi naturalmente il valor sociale, il prezzo che lo esprime in moneta: giacchè se scemasse più oltre, cesserebbe la produzione e tornerebbe a farsi sentire il *bisogno*, e però a crescere il valore.

1166. Ma questa stabilità di valori e di prezzi non può aver luogo se non nel *perfetto* equilibrio di una società *isolata* e *stazionaria*. Siccome per altro un tal equilibrio perfetto non può darsi costantemente, essendo ogni società in commercio coi vicini, in natural progresso di cognizioni [859], in necessaria dipendenza dalle vicissitudini dell' ordine di natura [746]: così i valori e i prezzi vanno soggetti a perpetue alterazioni, dalle quali trae partito la industria, volgendosi or a questa or a quella produzione secondo che più imperioso fa sentirsi or questo or quel bisogno.

1167. In tutto questo lavorio della industria abbiam notato che l'elemento, da cui essa riceve impulso al lavoro, egli è la speranza di

---

conferma ciò che altrove abbiam detto, il valor delle cose non esser puramente arbitrario [951].

Inoltre essa ci fa comprendere il limite *naturale* della produzione: quando le spese di produzione son tali che il comodo prodotto non le compensa, non torna più a conto il prod··re.

smaltimento contraccambiato : giacchè essendo impossibile a ciascuo uomo il produrre da sè solo tutto ciò che può soddisfarne i *bisogni* (veri o falsi, poco monta in economia politica, giacchè gli uni e gli altri fanno spendere) ; ogni uomo vede di non potere aver le produzioni richieste dal proprio bisogno, se non produce egli stesso di che contraccambiarle : si anima dunque a produrre ciò che può colle proprie forze, coofidando di poterlo permutare coi prodotti altrui a sè necessarii. Ma in questo contraccambio di parti talora menome di due produzioni, le proporzioni di equivalenza sarebbero difficili a ravvisarsi e a reciprocarsi: ed ecco il bisogno di *moneta*, della quale già abbiam dato altrove una idea [957]. Essa è una mercanzia di facile divisiooe e trasporto, e però serve generalmente più di ogni altra al commercio e specialmente al minuto. Ma siccome ella è vera *mercanzia*, ella ha un valore per sè, benchè soggetto a mutazione, come il valore di qualunque altra: dove all' opposto i *segni di valore* da ciò che rappresentano e dalla esattezza nel rappresentare ricevono ogni loro valore , non avendone per sè alcuno.

1168. La utilità della moneta consiste nello agevolare il commercio, divenendo come una *vettura* delle merci: così per es. quando alcuoo compra dal sarto un abito, il danaro che gli paga non è già ciò che il sarto realmente pretende; egli pretende il sostentamento. Ma siccome col danaro è certo di ottenerlo a suo talento, egli accetta il danaro come mezzo sicuro di potere a sua scelta imbandirsi la mcosa. Il compratore duoque gli ha dato la *mercanzia viveri* in contraccambio della *mercanzia veste*, e il danaro è scrvito di puro intermedio. Ma il compratore come potea dare a lui dei viveri ? dovette prima vendere un' altra derrata, per es. se era medico vendette l' utilità del suo sapere a pro dell' infermo: questi lo contraccambiò dandogli la *veste*; non in natura ma per mezzo del danaro. In queste permutazioni egli è chiaro che la utilità delle der-

rate forma l' anima del commercio: così nel caso proposto l' utilità della scienza medica procaccia al medico la veste, la utilità della veste procaccia sostentamento al sarto; la utilità del *trasporto sicuro* fa che ciascuno accetti per intermedio la moneta, la quale però in quanto *moneta* non è *fine* ma *mezzo* del commercio, non è *richezza* ma *veicolo* di ricchezza: e solo può dirsi ricchezza in quanto metallo.

1169. Dal fin qui detto può ricavarsi che la ricchezza è propriamente la *utilità* (reale o immaginaria); che aumentar la ricchezza vale quanto produrne utilità; che la utilità non viene prodotta in pro altrui, se non se ne spera compenso ai proprii bisogni; questo compenso si ottiene non dalla moneta, ma da altri prodotti; dunque per animare a produrre una determinata utilità è mestieri animarne un' altra che possa compensarla.

1170. Da questa dottrina, che abbiamo estratta dalla Economia politica di G. B. Say, egli deduce conseguenze di molta importanza morale [a]: 1.° quanto sono più moltiplicati i produttori, tanto è più agevole lo smaltimento: 2.° dunque ogni produttore in ogni ramo di industria, è interessato al bene di tutte le altre [b]. 3.° La importazione di merci straniere apre un utile sbocco alle merci nazionali. 4.° All' opposto il *puro* consumo (per esempio il consumar per lusso) senza riproduzione che possa contraccambiare, è cosa rovinosa per le nazioni come pei privati. 5.° L' incarimento delle derrate forma la ricchezza di quei particolari che sono ab-

---

a T. 1, pag. 182 e seg.

b « C'est donc avec raison que les Etats-Unis ont cherché à donner de l'in« dustrie aux tribus sauvages dont ils sont entourés: ils ont voulu qu' elles « eussent quelque chose à donner en échange.... La plus haute politique est « d'accord avec la modération et l'humanité. » (Ivi pag. 190). E siegue biasimando la gelosia politica esaltata da Voltaire.

bondantemente forniti della derrata rincarata ; ma la ricchezza di una nazione con tal rincaramento non cresce. La ricchezza di una nazione cresce quando ella può agevolmente ottenere di che soddisfare i proprii bisogni ; dunque non è ricca una nazione quando le derrate sono care , ma quando sono a buon mercato (avvertasi però che il *caro* e il *buon mercato* non dee misurarsi soltanto in moneta [a], ma nel ricambio di merci , qualunque elle sieno). All' opposto ella è ricca quando i fondi produttori sono *cari* vale a dire producono molta *utilità* e però sono ben ricercati e ben pagati. Allora essi aumentano i prodotti ; l' aumento dei prodotti rende questi prodotti men cari; l' essere men cari li mette alla portata di molti, e cresce l' agiatezza *sociale* [b]; e coll' agiatezza sociale crescono tutti i vantaggi che l' accompagnano, vale a dire il comodo di coltivar la mente, di praticar la onestà , di svolgere ogni altra facoltà nella pienezza della libertà civile. Dico *nella pienezza della libertà civile*, perchè siccome il bisogno è nelle associazioni fonte di dipendenza [461 e 626] ; così fonte di indipendenza è la ricchezza [c].

1171. Questa breve idea da noi presentata sopra il modo con cui la ricchezza producesi, dimostra insieme come ella scompartesi naturalmente in tutto il corpo sociale. Ogni compratore può riguardarsi come *consumatore* rispetto ai produttori che prima hanno dato alla merce un qualche valore, impiegandovi i loro capitali; il compratore dunque rimborsa ai produttori tutte le spese da questi anticipate. Se poi egli compri, non per consumar la derrata, ma per

---

a V. T. 2, pag. 223 e 224.

b T. 3 Epitome alla voce *Richesse*. V. anche T. 2 pag. 179 e seg. e pagine 222 e seg.

c « L'industrie a fourni à la masse de la population les moyens d'exi- « ster sans être dépendante des grands propriétaires , et sans les menacer « perpétuellement.... Dès-lors plus de clientèles » (Ivi pag. 298).

crescerle utilità e valore, egli dee riguardarsi qual produttore rispetto a chi comprerà la sua merce; egli anticipa i suoi capitali, di cui si farà poi rimborsare colla giunta del valore di sue fatiche. Così se venga un carico di cotone del Brasile per essere lavorato e venduto fra noi, il bastimento paga al coltivator brasiliano oltre la *utilità* della merce, anche la semente, l'uso degli attrezzi, le forze produttrici del suo terreno e i sudori di che esso lo fecondò (capitale e fatiche). Ma siccome era per noi inutile il cotone che stava nel Brasile, il capitan della nave gli dà nuovo grado di *utilità*, portandolo nel nostro porto: questa *utilità*, frutto della sua nave e delle sue industrie nel regolarla (capitale e fatiche) gli vien compensata da chi compra il carico. Ma il cotone non può lavorarsi sulla nave: il facchino, che lo trasporta a comodo del fabbricante ha conservate le forze col cibo di ieri; il fabbricante gli pagherà dunque oltre la *utilità* del trasporto, anche il cibo con cui acquistò forza ad eseguirlo (capitale e fatica). Così di mano in mano ogni nuovo compratore rimborsando le spese già fatte, e anticipando le future, ciascuno viene a contribuire per una piccola somma al valore di quella tela, la quale arriverà finalmente al suo termine di consumo. L'ultimo compratore pagherà allora una somma che già è distribuita a tutti i produttori, i quali tutti sono arricchiti nello esitare i capitali, anticipati e fecondati dalla loro industria.

1172. Queste considerazioni ci fanno intendere in qual senso l'attività della circolazione cresca le ricchezze sociali: se il viaggio della nave invece di durar due mesi ne dura un solo, il capitano potrà far pagare metà del capitale e delle fatiche, e tosto ripigliar altro viaggio. Se la fabbrica usando macchine fa lavorar acqua e aria che non mangiano e muovono moli enormi in un attimo, potrà dar la tela assai più presto ed a miglior mercato. Rimborsatane più prontamente, potrà ricominciar il negozio dopo sei mesi, invece di aspettar un anno: produrrà dunque in un anno ciò che avrebbe pro-

dotto in due. L'attività della circolazione cresce dunque la ricchezza quando riduce a minimi termini il tempo in cui un capitale sta impegnato in una determinata intrapresa; ossia quando conduce più rapidamente la *prima materia* all' ultimo smaltimento per consumo.

1173. Ma a che pro tanto lavorio di produzione e ripartizione? ad ottenere un fine, al quale è rivolta la ricchezza. Se essa non è altro che utilità, e se l' *utile* è mezzo [18-22]; egli è evidente che lo scopo della ricchezza è per sè il *consumo*, l' impiegarla cioè a soddisfare ai proprii bisogni. Ma se tutta qui s' impiegasse, essendo impossibile produrre senza capitali, ogni produzione cesserebbe: dunque è mestieri che ogni individuo nella società divida la propria ricchezza in due parti, l'una impiegata a soddisfar il bisogno, l'altra a riprodurre ricchezza. Si può dunque (anzi si dee, se non vogliasi viver rubando) dividere il proprio *consumo* in *improduttivo* e *riproduttivo*. Se non che in certe povere professioni la cui produzione tutta dipende da forze personali, le due specie di consumo sembrano quasi confondersi in una, giacchè per lo più esse rinfrancano i proprii capitali col soddisfare ai proprii bisogni. Così il facchino col sostentarsi rinfranca le forze, solo capitale da cui trae ogni suo guadagno [a].

È evidente crescere tanto più la ricchezza di una società, quanto meno è consumato *improduttivamente*, e quanto più *riproduttivamente*.

1174. Ci fu mestieri abbozzar questo leggerissimo schizzo di politica economia, perchè potesse il lettor comprendere e il linguaggio e la forza delle ragioni che dovremo arrecare parlando dei doveri sociali in tal materia. D' altra parte, anche prescindendo da

---

a E pure anche questi se ben vi pensassero dovrebbero separare dai lor guadagni quel che sprecano inutilmente alla bettola; e tenerlo in deposito per la vecchiaia, che scemerà pur troppo il lor capitale.

ciò, credemmo utile assolutamente il farne parola; giacchè o i lettori dovranno proseguire gli studii politici, e gioverà loro aver queste prime idee; o dovranno abbandonarli, e non saranno interamente digiuni in una materia che tanta influenza esercita oggigiorno e nelle conversazioni di ogni classe e negl' interessi di ogni privata o pubblica associazione. Passiamo ormai a farne l' applicazione alle teorie morali spettanti al potere *esecutivo*.

§. 3. *Della produzione e consumo pubblico.*

SOMMARIO

1175. *Il detto riguarda anche la società governante* — 1176. *D'onde essa tragga i suoi capitali.* — 1177. *Dritto alle gravezze* — 1178. *suoi limiti o leggi* 1.° *le gravezze sieno* utili; 2.° *sieno le menome*, 3.° *sieno proporzionate alle forze e al danno.* 4.° *sieno dirette ove è diretto il pro;* 5.° *pesino piuttosto sopra i frutti che sopra i capitali;* 6.° *ne sia facile ed economica l' esazione;* 7.° *favoriscano l'onestà pubblica* 8.° *e gli altri beni sociali.* — 1179. *Mezzi di esigerle:* diretti e indiretti — 1180. *Triplice maniera di dazio* diretto — 1181. *maniera moltiplice per esigere gl'* indiretti — 1182. *difficoltà nel determinarla* — 1183. *D' onde ne dipende la equità.* — 1184 *Avviso del* SULLY. — 1185. *Del debito pubblico:* sue norme: 1.° *necessità*, 2.° *moralità nello aprirlo e nello amministrarlo,* 3.° *fedeltà,* 4.° *mirare ad estinguerlo.*

1175. Anche il potere esecutivo, al pari d' ogni altro soggetto, dee pensare e a produrre assai e a consumar poco, se vuole adempiere il debito che gli corre [1045] di aumentar colle ricchezze la sua efficacia. Vediamo dunque quali sieno le leggi morali del suo *produrre* e del suo *consumare;* e per comprenderle vediamo come produca e consumi il potere esecutivo.

1176. La produzione esige capitali e industria: il *potere esecutivo è per sè* stesso industria, ma non ha *per sè* capitale [727]; non altro essendo *per sè*, se non l' autorità sociale considerata in quanto eseguisce [988 seg.]: deve dunque trovar capitali se vuol produr-

re. Or questi possono trovarsi principalmente in due maniere, cioè o in fondi stabili tolti sul territorio sociale, o in fondi mobili circolanti nella società stessa. Il primo fonte di rendita sociale è più adatto a società nascenti [a], e però limitate nel numero, semplici nell'organismo e spontanee nella operazione. In queste molte volte un sovrano con un segretario è capace di governare il tutto; le sue ricchezze patrimoniali bastano ad alimentar la sua corte e l' esercito che di lei forma gran parte; ed è interesse del sovrano che la società da lui formata conservisi; onde volentieri egli spende del proprio per conservarla [b]. Ma lo svolgimento naturale crescendo a poco a poco e numero e complicazione, e scemando il primitivo impulso al ben sociale a proporzione che questo va distinguendosi dallo individuale, fa sì che gl'individui governanti o non possano o non vogliano adoprar sè e i loro averi a ben comune. Converrà dunque andare a pescare in quel mare che si chiama la ricchezza della società, e che non è se non la somma delle ricchezze degl' individui [727]. Egli è dunque necessario nell'ordine esterno della natura, che una società crescente debba o tosto o tardi ricorrere a *gravezze* pubbliche per sostenere i pubblici pesi [c].

---

a Può notarsi questo medesimo anche nelle società selvagge. « Il capo (dei « *teste-piatte*) non riceve tributo, perchè spetta anzi alla sua dignità il contri- « buire più degli altri alle spese comuni, e tanta è in lui l'abitudine di sacrifi- « care il suo, che suol essere uno dei più poveri ». (*Annali della prop. della Fede* pag. 48, Gennaio 1842).

b Il ch. C. di Haller sembrami aver talora preso equivoco in tal materia, e ciò a cagione del principio da lui abbracciato che un sovrano *governa i proprii interessi*: il segretario di stato agli occhi di quel valente pubblicista *è agente del padrone.* Ma avendo noi dimostrata la diversità che corre fra *padrone* e *superiore*, crediamo inutile il dimostrare che il segretario del secondo non dee stipendiarsi dal primo: nel che l' autor medesimo si mostra con noi d' accordo nella realtà benchè differisca nelle parole. (Rest. de la Sc. Pol.).

c « Dans le gouvernement de Berne il n'y avait point d'impôts. L'état avait « d'autres sources de revenus ». (Bentham Oeuvres T. I, pag. 562). Questo ra-

1177. E questo che la natura produce in *fatto* è parimente un *dritto*; giacchè chi ha un *dovere* ha dritto ai mezzi necessarii: or la ricchezza è *necessaria* alla forza esecutrice per eseguire il suo dovere di governare i sudditi e di costringere i riottosi: e le gravezze son *necessarie* ad ottener tal ricchezza. Dunque la pubblica autorità ha *dritto* ad imporre gravezze, e per conseguenza il suddito è *obbligato* a portarne il peso. La società che gli chiede parte del suo avere opera qui a norma della rigorosa giustizia [724].

1178. Ma quali sono i limiti di tal *dritto* e *dovere*? Il dovere del suddito non ha qui altro limite che quello già da noi spiegato per riguardo alla legge in generale [1002 seg.]; ma il dritto del superiore merita di essere ponderato attentamente, essendo dei più intricati nella esecuzione. Fissiamone alcune idee e alcune leggi che quindi risultano.

1. Poichè questo dritto nasce dalla *necessità* delle ricchezze alla efficacia della esecuzione, e dalla *necessità* della esecuzione ad ottenere il bene sociale: egli è evidente non potersi imporre gravezze se non pel bene della società, e per conseguenza proporzionate a questo bene. Una gravezza che rechi maggior danno che utile è contraria alla giustizia e alla prudenza [a].

Non basta. Se la pubblica autorità trae il DRITTO di *gravezza* dalla OBBLIGAZIONE che hanno i sudditi di concorrere al ben comune, quan-

---

ro esempio mostra esser *possibile* uno stato senza gravezze; ma la sua singolarità ne dimostra la difficoltà.

a La gravezza *soverchia* delle imposizioni reca danni di ogni maniera: danno *morale*, creando delitti di contrabbando; danno *sociale*, mettendo in guerra il popolo col fisco e coi suoi agenti, e scemando l' orror di certi delitti, e il sentimento di onore; danno *materiale*, giacchè molte volte la gravezza aumentata scema il consumo, e il consumo scemato scema la rendita della gravezza, con danno sì del privato costretto ad astenersene, sì del pubblico che perde nel commercio. Delle quali asserzioni possono vedersi le prove presso il SAY T. III.

do essi non hanno l'*obbligazione*, l'autorità non ha il *dritto*. Or essi non hanno l'*obbligazione* se non a quello che è *necessario*: il di più che riguarda l'agiatezza e forbitezza *possono lecitamente* spenderlo quando non abbiano doveri più urgenti, ma non vi sono obbligati. Dunque allorchè trattasi del *necessario*, il sovrano può da sè medesimo tassar le gravezze; ma quando trattasi di pura forbitezza il superiore dovrà tassare coloro soltanto (individui o corpi) che, bramando ottener quei vantaggi, *volontariamente* consentono [a]. Ben inteso che la società, non meno che l'individuo, riguarda come necessario, non solamente quello senza che non potrebbe esistere, ma quello eziandio senza che esisterebbe stentatamente.

2. L'imposizione è un *valore tolto ai privati per impiegarlo a ben pubblico*: esso è dunque un *danno* pei primi, i quali per altro ne vengono compensati colla parte che hanno nel *pubblico bene*. Ma se questo ben pubblico potesse ottenersi senza quel danno, egli è chiaro che il *danno* non sarebbe compensato. Dunque le gravezze non solo non debbono recare il danno maggiore dell' utilità; ma a parità di vantaggio debbono essere le menome.

3. Le gravezze sono una *cooperazione sociale* [1176]: debbono dunque andar soggette alle proporzioni della giustizia *distributiva* e non già della *commutativa* [357 seg.], e ciò, notate, proporzionando non solo *il peso alle forze*, ma anche *il danno al compenso*. È assai maggior danno la perdita di uno scudo a chi abbia l' entrata di 100, che la perdita di 10 a chi ne raccoglie 1000 [b].

---

a Intorno a questo punto vedi il BALMES Tom. 2, cap. 64, nota ultima.

b Notisi in tal proposito quanto possano riuscire ingiusti certi privilegi, certe immunità di *puro* favore, che vengono talora riguardati come atti di sovrana beneficenza. Se questi beneficii, concedendosi per puro capriccio, scemassero la entrata dell' erario, scemerebbero la ricchezza sociale e farebbero un male; ma ordinariamente fanno peggio, perchè l'erario non perde, ed ai privilegiati sup-

4. Il bene recato al pubblico può nascere in due maniere cioè o *direttamente* o *indirettamente*. Perocchè, la società essendo moralmente una, tutto ciò che si fa *direttamente* per certi individui ridonda *indirettamente* in ben comune, tutto ciò che si fa *direttamente* per ben comune *indirettamente* ridonda in pro degl'individui. Ma vi è per altro un gran divario fra queste due maniere di operare; ed è che il bene recato *direttamente* alla comunità, si riparte naturalmente in tutte le membra colle debite proporzioni; ma il bene recato direttamente a certi individui, ridonda negli altri in proporzioni decrescenti. La legge dunque dovrà in tal caso equilibrare il danno della gravezza col vantaggio individuale, appoggiandola principalmente a chi ne sente il pro.

5. Le gravezze sono destinate al *consumo improduttivo;* il quale, se assorbisca i capitali, tenderà a scemare la pubblica ricchezza [1170 3.°]. Debbono dunque gravitare per quanto è possibile, non su i capitali, ma su le rendite o produzioni *a*. È questo uno dei punti ove è più facile il prendere abbaglio, credendosi da molti che le imposizioni non danneggino la ricchezza sociale quando si riversano nel paese, perchè, dicono, il governo spende colla destra ciò

---

pliscono, sopraccaricati di peso, gli sventurati. Un'altra osservazione importante, che deriva dal principio qui stabilito è la ingiustizia della semplice proporzione di *peso* e *forze*: perocchè la società dovendo a ciascuno procacciar il suo bene a proporzione della importanza dei dritti [742]; il dritto del povero alla sussistenza collide quello del ricco alla sovrabbondante agiatezza. Dunque la imposizione *progressiva* è giusta: anzi aggiunge allo SMITH il SAY: « l'impôt « progressif est le seul équitable. Qui osera soutenir qu'un père doit retrancher « un morceau de pain à ses enfans pour fournir son contingent au luxe des mo- « numents publics? » (T. III, pag. 166 e 167.)

a È celebre il detto di Carlo V, che *Arrigo VIII* vendendo i beni ecclesiastici *avea perduta la gallina che produceva ova d' oro*. Il SAY fa una osservazione consimile rispetto alla dilapidazione di tali fondi in Francia T. 3, pag. 76 nota.

che percepì colla sinistra [a]. Falso : ciò che spende colla destra gli vien compensato con merci ch'egli dee consumare; dunque ciò che percepì colla sinistra è una gravezza senza compenso materiale; ed è compensata solo dal bene morale che il governo produce nella società. Dunque materialmente parlando le gravezze si consumano ; e se gravitassero sui capitali, seccherebbero il fonte della ricchezza sociale [1162].

6. Lo scopo delle gravezze è di fornire al governo la ricchezza necessaria alla esecuzione: dunque esse debbono ordinarsi in modo che giungano in mano di lui senza consumarsi per viaggio. Sarà dunque sempre migliore quella maniera d'imposizioni che esige minor dispendio, e passa per minor numero di mani [b].

7.° Il primo dei beni sociali è l' onestà [452 seg.]; dunque niuna gravezza e niuna ricchezza, che riesca direttamente dannosa alla onestà, può tenersi per lecita. E per l' opposto tanto sarà più lodevole una imposizione, quanto tenderà più efficacemente a promuovere l'onestà. Onde le tasse imposte al lusso ed ai vizii anche peggiori, possono meritar preferenza, purchè non inchiudano una

---

[a] Questo inganno fa credere a più d'uno che il debito pubblico sia mezzo di arricchire. No, dice il SAY; « Il capitale ottenuto si consuma pel ben pubblico, « se il governo paga gl' interessi colle tasse , le quali debbono crescere a pro- « porzione » (T. 3, pag. 222). Veggasi tutto questo paragrafo, degnissimo delle meditazioni di un pubblicista.

[b] Le spese di *percezione* sogliono assorbire gran parte dell'entrate; quante ve ne aggiugne la *coazione*, il *sequestro* ecc. ! spese tutte che si disperdono per via con immenso travaglio del popolo , e senz' altro risultamento pel potere amministrativo che di renderlo più odioso, e men ricco. Queste osservazioni si applicano specialmente alle dogane. Sotto gli Orleanesi il servizio della dogana francese costava annualmente allo stato 25 milioni ed occupava 26000 individui, i quali confiscarono nel 1842 de'contrabbandi per 50000 franchi. Il valor delle merci frodate annualmente si calcola 50 milioni , il numero de' contrabbandieri 40000 (Gazz. delle Due Sicilie 20 Genn. 1845).

tacita approvazione, o una *soverchia* tolleranza (giacchè quando è *moderata* può la tolleranza in certi casi [1095] esser prudenza) *a*.

8.° Vi sono altri beni sociali a cui possono servir di strumento i dazii, operando in forma di *ammende* o *multe*; come abbiam detto per riguardo alla onestà. Una nazione, per esempio, che non producendo biade o non fabbricando armi, potria talora esser posta alle strette da nemici o da bisogni urgenti e non avere d' onde fornirsi, otterrebbe fabbriche di armi e animerebbe produzioni di biade, soggettando a dazii le derrate estere di tal genere. Quando dunque il governo vede il pericolo che certe derrate, necessarie alla sociale indipendenza, si estinguano; sarà forse lodevole il rendere malagevole la importazione, e però più lucrosa la interna produzione. A noi non tocca il decidere se tali circostanze possano oggidì rinnovarsi: basta che altre volte in certe società sieno accadute, perchè forniscano un dato al *politico-morale*, il resto appartiene alle ricerche della *economia* politica.

1179. Dal fin qui detto può comprendersi quale oggetto di profonde meditazioni morali non men che politiche si presenti al Legislatore quando trattasi di stabilire la esazione delle gravezze pubbliche. Ad esigere dal suddito il valore si sono studiati varii mezzi i quali sogliono ridursi a due: o chiedergli direttamente un tanto sulla ricchezza di cui viene supposto possessore; o fargli pagare un tanto sulle derrate ch' egli consuma: i primi diconsi *dazii diretti*, come quelli, che vengono direttamente richiesti al suddito; gli al-

a Certe tasse imposte a giuochi di sorte possono parere o una specie di *punizione*, o una interessata *approvazione*: la prudenza dee qui decidere sino a qual punto possa tollerarsi! « La Francia diè da gran tempo un bell' esempio alle nazioni incivilite che verrà forse seguito quanto prima in Germania. La Camera bavara de'deputati trattò d' una proposta per l' abolizione delle lotterie in Baviera, La giunta. . . . l'approva ma esorta la Camera a supplicar il Re d' intervenire presso gli stati della Confederazione per indurli ad abolire tutte le case pubbliche di giuoco » (Così il Giornale delle due Sicilie 30 Marzo 1843).

tri diconsi dazii *indiretti*, perchè tassati sulla derrata, vengono di rimbalzo a cadere sul suddito.

1180. Ad esigere i dazii *diretti*, si può valutare ora l'annuo prodotto del fondo che dovrà pagarli, or l'annuo dispendio di chi dee pagarli, ora i lucri che suol produrre la industria da lui esercitata. *Chi possiede nel tal luogo e tempo una tal qualità e quantità di terra può ricavarne la tale entrata:* ecco il giudizio sul quale appoggiasi la prima maniera di tassar i dazii. *Chi spende tanto in appartamenti, mobili, cavalli ecc. deve aver tanto di entrata:* ecco il giudizio da cui parte la seconda. *Chi esercita la tal arte lucra tanto al giorno; dunque può pagar tanto:* ecco come si discorre nella terza maniera. Ognun vede quanto influisca questo giudizio alla equità della distribuzione delle gravezze; e però quanto sia stretto il dovere di accertarne la rettitudine.

1181. Nello esigere i dazii *indiretti* si prendono parimente varii artificii, esigendoli or *sulla derrata* nell' atto o della produzione o del trasporto o della vendita, or *sulla sua qualità* apponendovi un *marchio*, or sul contratto di vendita coll' uso del *bollo*, or sulla industria totale assumendone il *monopolio* o per sè o per mezzo di appaltatori: questi dazii hanno un non so che di meno aspro, perocchè, anticipati dal negoziante con intento di rifarsene sul prezzo, si pagano poi dal compratore, quasi senz' avvedersene, confusi col prezzo medesimo; e si pagano, quando trattasi di derrate men necessarie con certa libertà di astenersene, la quale rendeli men gravosi. Ciò non ostante, siccome anche questi dazii rendono le derrate più care, scemano la ricchezza sociale [1170 5.°] privando di comodo gl' individui [a].

---

[a] È evidente che se una stoffa di lana costa per es. 6 monete al braccio, non sarà adoprata da tutti coloro che dedotto lo stretto necessario non ne hanno che cinque. Dunque ogni rincaramento di merci, e però ogni dazio è una sentenza con cui il potere amministrativo condanna una certa classe di possidenti a privarsi di tal vantaggio.

1182. La giustizia *distributiva* di questi dazii dipende principalmente dal conoscere rettamente qual è il contribuente su cui vanno a gravitare *in ultima analisi*, il che riesce per lo più sommamente complicato, potendo accader di leggeri che, mentre si crede ferire la borsa di un ricco negoziante o proprietario, si strappi di bocca al misero artigianello ed alla sua famigliuola quel tozzo di pane stentato, che appena bastava a campargli la vita. Così, per esempio, il dazio gravato sopra qualche manifattura (velluti, cotoni ecc.) alzandone i prezzi ne scemerà lo spaccio, ridurrà per conseguenza a miseria molti giornalieri, come dimostrano i fatti dove il negoziante e lo impresario possono a bell' agio cercar nuovi canali ai lor capitali.

1183. Queste varie maniere di *esazione* non sono già la *materia* del dazio, ma sono un semplice meccanismo per costringere l' individuo, sempre restio, a pagare il dovuto: onde il potere amministrativo si vale qui delle varie *materie* come *occasioni* del pagamento. Quanto più le *materie* accenneranno con verità la ricchezza di chi le consuma, tanto saranno occasione più opportuna all'equità dell'amministratore; e tali sono le materie di lusso; all' opposto le *materie* di prima necessità non vengono mai tassate senz' aggravio dei più miseri che non possono astenersene. L' equità delle tasse sotto questo aspetto è uno dei punti più difficili ad ottenersi nelle poliarchie, ove i legislatori sono necessariamente i ricchi [554 2.°]: quanto è facile che essi gravino di pesi quelle materie colle quali possono guadagnare a spese dei poveri! e forse crederanno di fare il ben comune, non conoscendolo se non nella classe in cui vivono.

1184. Del resto, qual che sia la maniera con cui si levino i dazii è importantissimo che il sociale ordinatore si persuada non darsi pubblica spesa che non ismunga la ricchezza dei sudditi, giacchè con *niente* niente si fa; or la società [727] senza i sudditi non ha

niente; dunque ciò che ella fa, lo fa a loro spese. Guardisi egli dunque, secondo l'avviso di quel grande uom di stato, il Sully, da certi *progettisti* che s' ingegnano di adularlo, portandogli sempre nuove industrie per far danaro *senza gravare alcuno* [a]. Quest' arte può trovarsi nelle dita di un qualche giocoliere, o nel cervello di un alchimista; ma un saggio politico non si lascerà gabbare, e mentre per ben comune grava i privati, conoscerà che il loro compenso sta nel ben comune e non nelle fantasmagorie con cui si pretende trarne la ricchezza dal nulla.

1185. Fra queste arti hanno in altri tempi figurato onorevolmente molte svariate combinazioni del *debito pubblico*. Spiegarne i ritrovamenti ingegnosi e dicifrarne gli abbagli e le lusinghe tocca alla economia politica: noi abbiam dovuto darne un cenno, solamente per ricavare dal già detto le leggi morali di tale istituzione. La prima è, come per ogni altra imposizione, la sua *necessità*; questa può essere e *pecuniaria* e *morale*. Una guerra giusta, una impresa utile, che abbisognano di capitali straordinarii non potrebbero oggidì sostenersi altrimenti: il debito pubblico muove qui da necessità *pecuniaria*. L'interesse poi lega per affetto i creditori dello stato alla politica esistenza di questo: onde certi generali nelle guerre civili usarono torre ad imprestito dai loro ufficiali: per altro questo legame *morale* ha poca forza oggidì, essendo generalmente i fondi pubblici sotto la tutela di tutta la società europea, interessata tutta a sostenerli malgrado ogni politico rivolgimento [b].

---

[a] Appresso Say, T. 3, pag. 157.

[b] Il Say vi appone un' altra eccezione, ed è che questo *legame lega* ugualmente e alla *buona* e alla *mala* causa: ma questo è proprio di tutt' i *mezzi*, chè tutti possono più o meno usarsi ed abusarsi. Parlando poi de' mezzi con cui la autorità *eseguisce*, supponiamo l' autorità legittima e giusta.

La seconda legge delle imposte è la sua *moralità*: vi sono tra le tante maniere di ottener prestiti, le più o meno soggette ad inconvenienti; *galleggiante* o *consolidato*, *vitalizio* o *perpetuo*, *alienabile* o *inalienabile*, *apparente* o *reale*, il debito pubblico può presentarsi sotto varii aspetti che più o meno favoriscano la morale. Le vendite dei pubblici fondi possono fornire agli speculatori occasioni frequenti di sopruso, ed ai semplici di ruina [a]: e peggio sarebbe se il pubblico favorisse e partecipasse a tali ciurmerie.

Sarebbe ciò contrario anche alla terza legge del debito pubblico, la sua *fedeltà*. A questa può mancarsi e col fallimento *aperto* e col *coperto*: *aperto* è, se si neghi o si scemi il pagamento a' creditori; *coperto*, se falsando per esempio le monete o moltiplicando eccessivamente le cedole, diasi ai creditori un valor nominale invece di un reale. Se la lealtà è debito di ogni contraente, la società non ne vien dispensata [368]: anzi più di niun altro vi è obbligata, come più potente e più ricca; e come protettrice della giustizia [369].

Quarta. Ad assicurare tal fedeltà, oltre i calcoli preventivi delle proprie forze, dovrebbero servire le casse di estinzione o come diconsi di *ammortizzazione*. Ma il più vero rimedio è la saggia economia nel dispendio: essa sola sottrae stabilmente un governo dal rovinare o sè stesso colla penuria, o i possidenti colle gravezze, o i creditori col fallimento.

---

a Può vedersi intorno a codeste ciurmerie l'art. *Agiotaggio* nella *Enciclopedia Italiana*.

ARTICOLO IV.

Dell' applicazione delle leggi ossia del potere giudiziario.

§ 1. *Sua Sede.*

SOMMARIO

1186. Che cosa è il poter giudiziario — 1187 appartiene alla sovranità e non è puro arbitrio. — 1188. Il sovrano può esser necessitato a comunicarlo con altri subordinati — 1189. può essere consigliato da prudenza a privarsi dell'esercizio in certi casi — 1190. soggettandosi nel giudizio altrui all'autorità sovrana. — 1191. Potere giudiziario dei consorzii — 1192. ne nasce la idea di foro privilegiato — 1193. sua limitazione.

1186. Stabilita un' idea ragionata dei doveri esecutivi nel governar le persone e nello amministrar le cose, passiamo a considerarli nelle resistenze che il POTERE ESECUTIVO dee superare, e prima in quella di ordine morale [1049 IV]. Egli è chiaro, dalla idea generale di società [476], che l' autorità dovendo congiungere ad un comune operare intelligenze diverse, può molte volte incontrare ostacoli morali che nel suo corso l' arrestino: due sudditi che si disputino un diritto, o ne vantino alcuno contro di lei medesima, non possono conciliarsi se non per via di *dritto* fondato sul *vero*. È dunque proprio della suprema autorità il POTERE di dichiarar ciò che è giusto, e dichiararlo in modo che il suddito sia legato da questa dichiarazione. Questo potere di *dire il dritto*, e dirlo *autorevolmente* (*ius dicere*) suole appellarsi *giurisdizione* o *potere* GIUDIZIARIO. Se non che *giurisdizione* è termine più generico, ed abbraccia ogni autorità sociale; all' opposto il termine POTER GIUDIZIARIO suole adoprarsi precisamente per quella facoltà sociale per cui si superano con mezzi morali gli ostacoli di ordine morale; e potrebbe dirsi la *soldatesca morale* come all' opposto la milizia potrebbe dirsi il *giu-*

dice materiale, poichè determina col fatto, come il giudice determina col dritto [a].

1187. Questo potere, abbiam detto, è proprio dell'autorità [928 988 seg.] [b]; perocchè 1.° essendo il giudizio un' *applicazione* della legge al *fatto*, la quale dee spingere moralmente nell'ordine concreto gl'individui; e questo spingere moralmente essendo proprio dell'autorità; ne siegue che il giudicare è proprio dell'autorità; 2.° il giudizio applica non solo le leggi di *direzione*; ma quelle ancor di *coazione;* or la coazione esige una forza insuperabile, la quale non può appartenere se non all'autorità [556 5.°]; dunque il giudicare è proprio dell'autorità. E però poco esattamente dal ch. C. di Haller viene equiparato il *giudice* all'*arbitro* [c]: il giudice parla con autorità sociale che scende, come il dotto A. osserva, dalle regioni superne; l'arbitro non ha dritto ad obbligare se non le parti che a lui concordemente si sottopongono.

1188. Ma dall'essere proprio dell'autorità il giudicare non ne siegue che chi possiede l'autorità suprema, e però è fonte di ogni autorità sociale [990], debba sempre da sè stesso esercitar il giudizio: anzi se ben si mira la natura stessa della società umana *conduce* alla trasfusione del poter giudiziario in varie autorità *ipotattiche*; e la natura della sovranità umana *consiglia* in certi casi al sovrano di trasferirne l'uso ad altri individui spogliandone momentaneamente sè stesso. *Conduce* la natura sociale a trasfondere l'escr-

---

a V. *Esame Critico* P. 2, cap. 8.

b Il *poter giudicante* forma parte essenziale di questo sommo impero. L'altra specie di giudizii puramente civili... sussidiaria alla ragion del cittadino ecc. (Rom. Ist. 1, 1, p. 559).

« Juger les sujets entr'eux, et les défendre contre les étrangers voilà les fon-« ctions du souverain, selon l'Écriture, Homère, Hérodote *et tous les historiens* « (De Real Sc. du gouv. t. I, p. 4).

c Restauration de la Sc. polit.

cizio; perchè la società tende *per natura* a crescere e nel numero e nella complicazione delle relazioni [691, LVIII], e per conseguenza negli urti scambievoli dei dritti: in questi urti tocca all' autorità determinare il prevalente [741 seg.], nè potrebb'ella farlo senza conoscere il dritto e i fatti particolari da cui il dritto risulta [343]; or questa cognizione di oggetti particolari, quando arriva ad un certo numero, supera le forze di un individuo umano, e il tempo ch'egli può impiegar negli affari. Dunque la natura della umana società *conduce* alla comunicazione del poter giudiziario [691].

Ma siccome questa comunicazione non può essere ordinata se non al ben sociale, e il primo dei beni sociali è l'*unità* [300, 454] la quale dee nascere da principio *uno* [524, 425]; e siccome questa *unità* di molti armonizzati da quell' *uno* è appunto ciò che si dice *subordinazione*; egli è evidente che la partecipazione del poter giudiziario debb' esser tale che tutta derivi dal supremo ordinatore.

1189. Questa comunicazione ipotattica *nasce per necessità* dalla natura propagatrice della società: dalla natura poi della umana sovranità viene talora per *consiglio di prudenza* la momentanea addicazione nell' esercizio; perocchè la sovranità nell' ordine naturale non può operare se non in soggetto *concreto* [466, 481] il quale per altro col possesso dell' autorità non perde l' essere umano accompagnato da *passioni*, *dritti* e *bisogni* comuni agli uomini tutti [489]. Se l'*uomo*-sovrano ha *dritti individuali* può venire in collisione coi *dritti* altrui; se ha *bisogni* e *passioni* può venir eccitato a trasviare dall' ordine [156-288] nel giudicare qual dritto prevalga. È dunque debito di sua coscienza l'assicurarsi da tal pericolo [177, 261], specialmente quando la natura del dritto che dee rivendicare sia tale che possa più agevolmente eccitar le passioni.

Anzi, quand'anche una virtù quasi sovrumana l' assicurasse dalla abberrazione *reale*, pure la legge del decoro [279] ancor potrebbe da lui richiedere che separasse la persona giudicata dalla giudicante.

Imperocchè, dovendo il giudizio produrre quanto si può più perfetta l'armonia degl'intelletti [1186] colla *evidenza* della giustizia, sarebbe poco prudente il dare ai detrattori appiglio sì gagliardo, com' è il giudicare in causa propria.

Oltre queste ragioni dedotte dalla *necessità* altre ancora dedur si potrebbero dall'*amor di giustizia*, e di ben *pubblico*. Imperocchè essendo sommamente difficile che un giudice anche ottimo bene spesso non erri e l' errore del principe non potendosi rettificare da tribunal superiore; un principe che voglia esercitar da sè l'augusto potere dei giudizii si mette a repentaglio di commettere errori frequenti, e tanto più deplorabili quanto meno emendabili per via di appellazione. Vero è che si appellò talora al *Re meglio informato*; ma saranno molti i principi sì scevri d'amor proprio che anco *meglio informati* consentano a ritrattarsi? E quante volte i loro giudizii anche retti si tradurranno per ingiusti e la lor costanza per ostinazione? Il che tanto più agevolmente accadrebbe quanto che non essendo il principe astretto a forme di processo, mancherebbe ai sudditi un fortissimo pegno di sicurezza, a lui un testimonio evidentissimo di rettitudine.

1190. Ed ecco perchè in tutti i governi ben ordinati i sovrani commisero tali giudizii a terza persona, anche quando *per sè* esercitavano ordinariamente il poter giudiziario. E ci ricorda aver udito nella nostra giovinezza in lode dei Reali di Savoia e della loro magistratura, che in simili cause ove il principe era interessato come privato, avea frequentemente la peggio: tanto era libera a quei tempi di *schiavitù oscurante* la voce del magistrato! Ma questa persona terza, come ognun vede, non opera in tali circostanze per virtù sua propria; ma per pubblica autorità sociale; colla quale essa lega nel sovrano, non già l'autorità da cui le viene il poter giudiziario, ma l' *uomo*-sovrano, che alla persona da sè deputata si sottopone spontaneo, come a sede precaria dell' astratta autorità sociale da cui egli

pure dipende [1087]. Onde supposta la sovranità del popolo, quella formola biasimata dal Bentham *(de par le Roi)* rettamente viene da lui biasimata in un moderno stato costituzionale [a] ma in quei governi ove il Re è *sovrano*, la formola esprime una verità indubitabile, cioè che il *poter giudiziario* tutto derivasi dal primo ordinatore delle società [988 seg.].

1191. Ma questa derivazione di ogni poter giudiziario da *un solo fonte* sovrano riguarda una società considerata nel suo unico essere *totale*. Talchè se essa sia composta ipotatticamente di altre società o *consorzii* primitivi [696] dotati essi pure di un essere, di un fine, di una autorità secondaria, conformi alla lor natura [689] i *giudizii* di quest' autorità secondaria sono ben lungi dall' essere partecipazione del poter sovrano. Imperocchè essa giudica nel consorzio come *natural* principio di quest' ordine sociale subordinato [690]; e però il suo poter giudiziario è in lui conseguenza naturale dell' essere *autorità ordinatrice* del consorzio, come il potere giudiziario sovrano, nasce dall'essere *ordinator supremo* [928] del tutto sociale.

1192. Questa osservazione metafisica ci spiegherà un punto di molta importanza, intorno al quale si è disputato, non senza qualche passione, da molti pubblicisti. È egli giusto che vi sieno distinzioni di *foro*? Vi ha certa specie di azioni che non sono delitto nella maggior società se non in quanto essa è la tutrice dell' ordine anche nei *consorzii* che la compongono [707]: dunque è ragionevole che questa specie di delitti vengano giudicati *principalmente* nel *consorzio* alle cui leggi *principalmente* si oppongono e che la *sovranità* inter-

---

a Bentham. Oeuvres l. 3, pag. 4 e 161. Avvertasi che spesso gli scrittori moderni trovano assurdo il linguaggio antico perchè esprime relazioni *vere*, ma dei tempi antichi: probabilmente l' Inghilterra quando stabilì quella formola non avea ancora abbracciato le dottrine liberali, e l'amministrazione della giustizia veniva realmente *de par le Roi*; ora dovrebbe dirsi *de par le gouvernement*, o *de par la nation*.

venga qui piuttosto in appoggio della *secondaria*, la quale può assai meglio conoscere la causa.

Niuno certamente conoscerà meglio i danni recati ai diritti commerciali che il commerciante; niuno i falli contro la disciplina militare che il militare ecc. qual meraviglia che in simili affari la prudenza abbia consigliato di scegliere a giudici i più periti?

1193. Ma è facile il vedere che queste distinzioni di tribunali ossia di foro, quanto sono ragionevoli nei delitti *speciali* (se così possiamo appellarli); tanto riuscirebbero perniciose nei delitti *comuni*. In questi la società maggiore ha essenzialmente il sommo poter giudiziario, giacchè essi *principalmente* si oppongono al bene comune, i cui dritti prevalgono a tutti i privati dritti omogenei [363, 742]. I suoi membri hanno tutti dritto *ugualmente* ad ottener tutela [628]: debbono dunque trovar facile *ugualmente* l'accesso al tribunale, ed imparziale il giudice: il che nel *foro* privilegiato è assai malagevole.

§ 2. *Funzioni del potere giudiziario.*

SOMMARIO

1194. *Funzioni del poter giudiziario:* civili e penali — 1195. *Perfezione dei giudizii; trionfo della giustizia* pieno e notorio — 1196. *cioè franco da ogni molestia.* — 1197. *Funzioni del* POTER COSTITUENTE. — 1198. *Analisi del giudizio* — 1199. *Elemento* 1.° *il fatto: risulta da* proposizione e prove — 1200. *Elemento* 2.° *il* dritto e 3.° *la sentenza: risultanti dalla* legge e *dal* criterio — 1201. *Sue appendici* appellazione *ed* esecuzione. — 1202. *Saggio di* speciali *considerazioni teoriche.* — 1203. *Dell' accusa:* — 1204. *del processo* inquisitorio o accusatorio; — 1205. *della pubblicità dei giudizii,* — 1206. *del giory.* — 1207. *Considerazioni teoriche* — 1208. *leggi morali che ne risultano* 1.° *nel* civico — 1209. 2.° *nell' ordine* politico. — 1210. *Del* criterio giudiziario *sia* morale *sia* legale. — 1211. *Ottimo è il composto.* — 1212. *Appellazione: dritto e dovere.* — 1213. *Elementi per giudicare di loro importanza* — 1214. *esecuzione; modo di assicurarla* — 1215. *limitazioni al dritto di cattura.* — 1216. *Epilogo del detto sopra il potere giudiziario.*

1194 Dopo avere conosciuto e la sede naturale del poter giudiziario e la derivata, esaminiamo il fine a cui dee mirare e la ma-

teria in cui esercitarsi. Il poter giudiziario è destinato a sgombrare le vie dell' ordine civico da quegl' impacci che altri potrebbe creare [1049 IV] colla forza morale del dritto, o almeno colle sue apparenze. Se non che il dritto *per sè*, non essendo altro che l'ordine [124], non può produrvi impaccio alcuno : l' impaccio anzi dee nascere dalla sospensione della sua azione. Or in due maniere può essere arrestata l'attività di un diritto manifesto , cioè o per un diritto uguale che lo collide , o per la violenza che lo calpesta [351]: nel primo caso nascerà un incaglio nell' andamento sociale, nel secondo un disordine. Il poter giudiziario dee dunque e coordinare i dritti che si collidono, e riordinare i dritti che vengono violati: nel primo caso egli prende il nome di *civile* [a], nel secondo di *penale* o *criminale*.

1195. Ma nel compiere questo doppio ufficio, il giudice cammina in una regione ingombra di lacci coperti da quanto sa ritrovare di più tenebroso nei suoi abissi la umana malizia. Il bello ideale di un giudizio in che dunque dovrà egli consistere ? nello schermirsi con tanto avvedimento dalle insidie del delitto, che *ogni dritto pienamente trionfi*, *ogni torto pienamente soccomba* ; nel che sta la rettitudine intrinseca di ogni giudizio, il quale dee dire *tutto il vero*, *negare ogni falso*. Ma questo giudizio a qual fine vien pronunciato? affine di coordinare col vero le intelligenze associate [1186]; or la forza del vero è proporzionale alla sua evidenza;

---

a Il termine *civile* è per sè opportunissimo giacchè esprime precisamente la cosa che dee significare. Non a torto però vien basimata dal Bentham la divisione del DRITTO universale in *civile* e *criminale* , meglio parrebbe attribuir tal divisione ai GIUDIZII, la cui azione essendo tutta interna alla società non può applicarsi se non a relazioni civiche o alla loro violazione. Questa doppia divisione vien dal ROMAGNOSI attribuita alla *forza sociale* detta da lui or *compassiva* or *difensiva* (*Ist. di civ. fil.* lib. V, t. 5, p. 364.)

dunque sarà perfetto anche estrinsecamente il giudizio sociale, quando alla società intera ne apparirà innegabile la rettitudine. *Pieno e notorio trionfo di ogni dritto contro ogni torto*, ecco dunque la idea e lo scopo di un giudizio perfetto.

1196. Mentre io dico che ogni dritto dee trionfar *pienamente*, io dico assai più di ciò che a prima vista si scorge: imperocchè l'innocente ha dritto non solo ad ottenere ciò che per diritto gli appartiene, ma ad ottenerlo *senza molestia*: dunque ogni molestia sofferta dallo innocente nel rivendicare il suo dritto è imperfezione del giudizio: imperfezione che sarà *colpevole* per la società se evitabile, *incolpevole* se inevitabile; sempre però è vera imperfezione. Ma il dritto non è solo in favor dell' innocente: anche chi ha torto nel punto controverso in molti altri può avere dei dritti. La violazione di questi è essa pure una imperfezione (molte volte inevitabile) dei pubblici giudizii. Il *massimo* della perfezione nella organizzazione giudiziaria è dunque, come in tutte le altre funzioni, umanamente impossibile: ma in questa come in ogni altra la società dee progredire [860]; e, conosciuto il tipo del bello e del retto, tendervi continuamente ed efficacemente. Nel che altre sono le funzioni del giudice, altre quelle dell' ordinator politico.

1197. Pel giudice tutta la difficoltà di queste funzioni nasce dalla difficoltà soltanto di conoscere il vero, giacchè, supposta una tal cognizione, l' impulso, ch' egli deve imprimere alla società consiste in un atto di volontà il quale è in piena balia della sua libertà. Ma assai più complicate sono le funzioni del *poter costituente*, il quale nell' organizzar i giudizii dee mirare ad ottenere non solo che il giudice conosca il *vero*, ma che voglia il *dritto*: e val quanto dire, egli dee trovar l' arte di incatenare la libertà dell' uomo senza violarla. A tal fine, decomposto il giudizio nei suoi elementi, egli dovrà esaminare in ciascuno di essi tutto ciò che può influire e nell' *accertare il vero*, e nel *drizzare al giusto*.

1198. Or quali sono gli elementi di ogni giudizio? il giudizio *sociale* differisce dallo *individuale* in ragione del soggetto che lo pronunzia; ma, *in quanto giudizio*, l'uno e l'altro debbono necessariamente involgere gli elementi medesimi. Or il giudizio individuale da quali elementi risulta? Ognun sa che ogni giudizio non primitivo di materia contigente è conclusione di due premesse; una *sperimentale*, che offre alla mente la *materia*, eccitandola a portarne giudizio, l' altra *teoretica* che determina il *modo* del suo giudicare: la retta congiunzione di questi elementi produce retto il giudizio individuale [a]. A somiglianza di questo anche il giudizio sociale ha i suoi tre elementi; l' elemento di *fatto* o empirico, l'elemento di *dritto* o teoretico, e la loro *sintesi* ossia la sentenza.

1199. Il *fatto* viene conosciuto dall' individuo 1.° pel movimento spontaneo della sensibilità, 2.° per l' applicazione del discorso: così nel giudizio sociale il fatto dee prima conoscersi per isponta- neo movimento della sensibilità sociale, la qual sensibilità risiede nella moltitudine; poi per esame ragionato il quale appartiene esclusivamente alla *mente* sociale, che nell' autorità è riposta [729 LXI]. Converrà dunque ordinare i giudizii in tal forma che l' autorità 1.° possa essere tosto dalla moltitudine informata degl' inciampi che arrestano l' ordine sociale; 2.° vi applichi rettamente la necessaria disamina. In una parola converrà organizzar rettamente la *proposizione* ossia *accusa*, e la *discussione delle prove*, ossia *processo*.

1200. Stabilito un fatto conviene applicarvi il principio *teorico*, il quale, parlando di giudizii, è *la legge*. Ma perchè quest' applicazione sia retta, vuolsi stabilire un *criterio*, col quale possa il

---

a V. ROMANO *Scienza dell' Uomo int.* Vol. II, Logica, cap. IV e VI.

giudice confrontar rettamente il *fatto* col *dritto*. Allora finalmente egli sarà in istato di *conchiudere*, cioè di *sentenziare*.

1201. Colla sentenza la società ha pronunziato il suo giudizio. Ma in quella guisa che al giudizio individuale può talora apportarsi una qualche nuova discussione pei richiami della ragione offesa; così pei richiami della ragione offesa può talor risentirsi la società, e sottoporre a nuovo giudizio il già stabilito. Questi richiami sogliono dirsi *appellazioni*, e la retta loro ordinazione molto può influire a conseguir lo scopo del giudizio, cioè il pieno e notorio trionfo del dritto [1195].

L' atto però che mette a questo trionfo l' ultimo compimento è la *esecuzione*; onde quelle disposizioni che congiungono efficacemente la *pubblica forza* col *poter giudiziario*, ne conducono all' apice la perfezione; la quale, senza esecuzione, sarebbe una pura bellezza platonica, e al bisogno della società del tutto inutile.

Formazione dei Tribunali, proposizione della causa, prove, criterio, sentenza, appello, esecuzione: ecco i varii gradi con cui debbono rettamente determinarsi le leggi dal *poter costituente* e dal *legislativo*, affinchè possa dirsi rettamente ordinato il *poter giudiziario*.

1202. Segnar le norme particolari colle quali il POTER GIUDIZIARIO diverrà atto per la sua organica distribuzione a produrre nei gradi moltiplici del giudizio il pieno trionfo del dritto è ufficio dell' ordinatore politico; nè tocca a noi sciogliere le intricate quistioni di fatto che rendono sommamente difficile questa parte della social legislazione, conosciuta sotto il nome di *codice di procedura*. Crederemmo per altro mancare al debito nostro se con leggerissimo schizzo non aprissimo almeno al lettore un varco per cui, come in piccolo panorama, egli possa mirare alla sfuggita dalle sommità dell' ordine astratto gli spazii sterminati del foro, e della curia.

Nulla diremo intorno alla scelta e al numero degli ufficiali che in ciascun tribunale maneggiar dovranno le bilance e la spada di Temide: ciò che [1068 e 1100] generalmente abbiam detto a proposito del poter deliberativo e legislativo, e della formazione dell' organismo governante, può in gran parte applicarsi alla organizzazione giudiziaria. Ricorderemo soltanto la disputa intorno all' *amovibilità* dei magistrati, che secondo le varie forme di reggimento politico può avere risultamenti gravi ed assai svariati.

1203. Dato un corpo di magistrati bene organizzato, converrà far sì che ogni diritto incagliato o violato possa invocarne prontamente il soccorso. Or chi alzerà questo primo grido? l' offeso, la società, l' autorità? nelle contese di ordine civico le parti fanno da sè medesime il primo passo, *propongono* la causa; ma nelle cause criminali il *privato* può essere sì debole da tacere o per necessità o per timore: la *società* può tacere per un cotale abbominio delle funzioni di accusatore, quanto irragionevole in sè, tanto funesto negli effetti; un *pubblico ufficiale* potrà or ignorare, or trascurare, or abusare. Ecco dunque sulle soglie stesse della Corte una complicata quistione sul modo di aprirne le porte al dritto compromesso, senza spalancarle alla calunnia e al mal umore.

1204. Aperte che sieno, qual via terrà il legislatore per assicurarne i titoli? trattandosi del foro civile questa difficoltà è minore; ma nel *criminale* per qual via sarà più sicura la società, per l' *inquisitoria* o per l' *accusatoria*? « Una procedura d' ufficio, una in« vestigazione segreta, un giudicio sopra le prove scritte, un cri« terio legale contro le norme del quale sia al giudice proibito as« solvere, o condannare, niun confronto tra reo accusatori e testi« monii, nella discussione pubblica, forma il processo *inquisitorio* « nella sua purezza. Un accusatore privato, pubblicità nella istru« zione come nella discussione, giudicio tutto orale, un criterio « morale nel quale il giudice non abbia altro freno ed altra guida

« che la propria coscienza e i proprii lumi, una lotta libera tra il « reo l'accusatore ed i testimonii, ecco ciò che forma il processo « *accusatorio* [a] ». Così descrive le due forme di giudiziario procedere il ch. Prof. Emerico Amari di cui abbiamo altre volte lodata la dotta dissertazione *sui difetti delle statistiche criminali*, della quale speriamo veder fra non molto pubblicata la continuazione, ed eseguiti tosto o tardi i disegni.

1205. Ciascuna di queste due forme presenta dei vantaggi e degl' inconvenienti, e così dà luogo relativamente ciascuno dei passi giudiziarii a varietà di quistioni e di opinioni, nelle quali i pubblicisti si attengono or a questo or a quel partito, secondo che più paventano il danno sociale o dalla impunità del delitto, o dal travaglio della innocenza. Le quistioni più importanti sono: la *pubblicità dei giudizii;* se pure può dirsi ormai *quistione* un tal punto ove tutte le colte nazioni sembrano quasi concordi; benchè con forme diverse nella esecuzione. Cionondimeno sebbene la pubblicità dei giudizii è freno sì imponente, che il ricusarla scanserebbe difficilmente il sospetto di parzialità; pure l'esperienza va formando anche in questa materia giudizii più riguardosi nelle persone di senno che veggono gravissimi pericoli nelle influenze con cui i faziosi governano a lor talento i tribunali aperti al pubblico. Tocca al politico esaminare da *ambi* i lati la ragione applicandola alla condizione dei tempi, dei paesi e delle materie.

1206. Non meno gravi sono le discussioni relativamente al modo di applicar la legge; e specialmente rispetto a due punti di somma importanza il *giury* [b] ed il *criterio* giudiziario. Intorno al primo la

---

[a] Giornale Statistico T. 5, pag. 140. Sopra i difetti e riforme delle statistiche ecc. E. Amari.

[b] *Giury* suol dirsi una istituzione delle leggi inglesi, ove nei giudizii criminali, dopo che i magistrati ordinarii hanno formato il processo, questo viene

quistione diviene vie più animosa perchè, oltre le sorti della privata innocenza, esso può decidere in molti casi le sorti della civil libertà: onde in un secolo come il nostro la quistione del *giury* agita non solo gl' intelletti coll' ambiguità del vero, ma ancora le passioni per la smania d'indipendenza. Nelle opere di Bentham trovasi e la impugnazione e la difesa di questa sì famosa istituzione [a]: io non ardisco prender partito in tal lotta; non vedendo ancora comprovata dal *fatto* nè l' una nè l' altra delle opposte opinioni. Soltanto mi permetterò qualche riflessione [b].

1207. Questa quistione non è forse altro che una particolare applicazione della doppia quistione universale che potrebbe proporsi in questi termini. — 1.° È egli più opportuno fidar le sorti di una persona ad una mente illuminata, ma più soggetta a corruzione, o ad una volontà men corruttibile, ma più soggetta ad errore di mente? 2.° Non è egli men corruttibile il giudizio del volgo che il giudizio dei magistrati? — La prima è quistione *di dritto*, e la seconda *di fatto*.

La soluzione di queste due quistioni dipende in gran parte dallo stato della società e dei governi: giacchè astrattamente parlando l' uomo onesto bramerà sempre un giudice illuminato ed esperto (almeno nelle quistioni ove si decide sopra la *collisione* dei diritti, chè trattandosi di lor *violazione* per via di fatto ben può accadere che il magistrato sia meno esperto del volgo). Ma se la società sia corrotta; siccome ciò gli farà temere che i litiganti comprino il giudice, egli preferirà il giudizio, benchè quasi cieco, del volgo since-

proposto ad un certo numero di cittadini pari all' accusato, i quali pronunziano *sul fatto;* a norma di tal decisione passa poi il magistrato ordinario a sentenziar la pena.

a La impugnazione è dell' A., la difesa del suo editore T. 3, pag. 61 seg.

b Abbiam trattata più ampiamente la quistione nell' *Esame Critico* P. 2, c. 8, §. 3.

ro, al giudizio di un magistrato venale. Parimente se il Governo sia oppressivo farà temere che i giudici lo secondino, e si bramerà di rimettere le sorti degli oppressi ad altri oppressi al par di loro anzichè a strumenti maneggiati dall' oppressore.

Sotto questo doppio aspetto la quistione del *giury* forma parte di due altre quistioni da noi già trattate, cioè del modo con cui il Governo dee guarentire gl' interessi dei privati [905 altr.]; e della reazione colla quale i sudditi possono assicurarsi dalla oppressione [1021 segg.]. Quindi si potrà intendere che la istituzione del *giury* può essere considerata e come *civica* e come *politica;* e però può essere o stabilita dai governi per sicurezza individuale dei litiganti, o invocata dai popoli qual mezzo di politica difesa.

1208. Quindi pure si comprenderà sotto quale aspetto una tale istituzione possa contemplarsi dal *politico-morale*, e quali doveri ei debba prescrivere al supremo ordinatore sociale. 1.° Fate ogni sforzo per assicurare i giudizii da ogni corruttela; e, se le osservazioni del *politico-teoretico* vi dimostreranno utile a tal uopo questo meccanismo inglese, adottatelo, modificatelo, ritempratelo secondo lo stato del popolo che voi governate. Imperocchè, sebbene il precipuo appoggio di una giusta tutela dei dritti sia la onestà di chi dee difenderli; pure la eccellenza del governo sociale consiste nel fare non solo che l'ufficiale incorruttibile governi con giustizia ma che, eziandio corrotto, non possa commettere [1061] ingiustizia: consiste nella congiunzione dell'uomo morale e dell'uomo materiale all' adempimento dei doveri sociali.

1209. Questa prima legge risulta dal dovere *civico*: se poi si consideri il *giury* sotto aspetto politico, la politica morale dirà 2.° a chi governa che, destinato dalla Provvidenza a guidare i sudditi, egli non è obbligato a fornire loro una forza *reattiva*, ma bene a non renderla necessaria; sì che dal non abbisognarne nasca il non bramarla. E in verità d' onde può muovere nei sudditi la bramosia ir-

reqnieta di guarentigie sociali, se non dal sentir troppo grave il giogo dell' autorità? Vero è che dai sommovitori le molte volte si soffia codesto fuoco e si attizza nei popoli la intolleranza di freno: ma questo stesso tramar dei malcontenti (comechè nel fatto possa talora avere qualche appiglio reale) non mostra egli o debolezza o connivenza nella società governante? Tolgasi dunque la cagion dei lamenti reale o immaginaria qual ch' ella sia; se non si vuole armare in difesa il suddito, la cui funzione non è resistere ma obbedire. L' armarlo sarebbe contraddittorio, giacchè *suddito che può non obbedire* e *suddito-non-suddito*: ma non sarebbe meno contraddittorio il far sì che l'amministrazione della giustizia fosse paventata come stromento di oppressione.

1210. Passiamo a dar qualche cenno sulla seconda delle quistioni proposte [1206]. La quistione sul criterio giudiziario dipende, se non erro, dai primi principii della teoria sociale. — Il giudice, si domanda, debb' egli decidere secondo la legge pubblica o secondo la propria coscienza? — Che cosa è il giudice? è un *uomo* che rappresenta l'*autorità* sociale, determinante sopra il dritto controverso. Ogni dritto di obbligare gli viene dall' autorità sociale, dunque egli non può *obbligare* se non a quello che viene ordinato dalla legge: ma ogni lume a determinare gli viene dalla propria ragione; dunque non può *dichiarare* se non a norma della propria coscienza. La legge dà *forza*, la ragione dà *luce*: ora questi due elementi sono amendue necessarii all' atto del poter giudiziario [1186]; dunque una sentenza che non nasca da entrambi è sentenza contro la natura del giudizio.

1211. Vuolsi per altro attentamente distinguere il giudicare secondo coscienza *sulla esecuzione* della legge, dal giudicare *la legge*. La legge è pel giudice un principio, un assioma la cui norma è per lui inviolabile; se gli sembrasse ingiusta, dovrebbe, anzichè o violarla o portar sentenza contro coscienza, rinunziare le sue funzioni;

le quali si debbono limitare a decidere come la *giusta* legge sia applicabile al fatto. Ma un tal giudizio può nascere or dalla *individual* cognizione, or da certi indizii *determinati per legge*, ma estimati dalla coscienza del giudice, or dagl' indizii medesimi non solo determinati, ma estimati ancor dalla legge. Se la legge non esigesse pubbliche prove l'autorità del magistrato diverrebbe arbitraria; se nel determinare quali esser deggiano le pruove non lasciasse alla coscienza del giudice il valutarne la forza, i giudizii, divenendo un meccanismo puramente materiale, verrebbero a degenerare in rigidezza. Ottima dunque fra le leggi sarà quella che stabilirà un criterio *legale* fissando quali esser debbano le prove per impedir l' arbitrario; ma lo tempretà con un criterio *morale* lasciando alla coscienza l' estimarne il valore per impedir l' eccessivo. Che se la legge non determinasse un tal temperamento, il giudice ad ogni modo, per quanto è da lui, dovrà far sì che mai non violi la giustizia; lasciando piuttosto l' ufficio che dannando un innocente. Questa sentenza è, come ognun vede, la conseguenza della social teoria fondamentale, ove abbiam chiarita la idea di superiore e di sovrano [499 488], riponendola nel *composto* di uomo e di autorità; e la stessa teoria fondamentale è conseguenza della filosofia temperata da noi seguita in tutto il corso del nostro lavoro (Introd.).

Di questa potremmo fare altre applicazioni a tutto il corso di un processo, e troveremmo sempre nuove relazioni fra la teoria e la pratica, tendenti a congiungere gli elementi del processo *inquisitorio* con quelli dello *accusatorio* in modo da risultarne armonia fra l' impulso *morale* di questo e l' impulso *materiale* di quello. Ma basta il già detto a porre il lettor sulla via: il di più uscirebbe dai confini di un semplice *saggio*, e dalla natura di puro ordine *morale*.

1212. Resta che diamo un cenno intorno alla esecuzione; e prima di tutto è egli lecito, e lecito sempre, l' appellar dalla sentenza del giudice? è egli lecito interdire le appellazioni?

Per rispondere razionalmente ricordiamoci che l' appellazione è una conseguenza dell'associazione ipotattica [707], ed uno dei maggiori vantaggi che alla minor società derivi dal congiungersi con altra maggiore [709]. Non può dunque rivocarsi in dubbio che il suddito ha *contro l'autorità secondaria* il dritto di appellarsi dai giudizii ingiusti. Ma questo dritto del suddito, che lega la secondaria autorità a non vietare l' appellazione, obbliga egli del pari l'autorità suprema ad accettarla *sempre* e conoscerne? Il caso è assai diverso giacchè *sempre* si può *astenersi* dall'operare, ma non si può *sempre operare*: ed appunto la impossibilità di tutto oprar *sempre* da sè, obbliga la suprema autorità a suddividere ipotatticamente il potere giudiziario [1188]. Or se essa fosse obbligata *sempre* ad accettare ed esaminare le appellazioni, come *sempre* i sudditi hanno dritto ad interporle, ne seguirebbe questa obbligazione impossibile a giudicar sempre da sè, dunque la suprema autorità non è, assolutamente parlando, obbligata ad accettar sempre le appellazioni.

— Ma non potrebb' ella rimetterle ad altri magistrati? — Sì: e tale infatti è il costume. Ma questi secondi non sono più infallibili dei primi: onde pel dritto naturale un innocente dovrebbe poter appellare non pur dal secondo, ma ancor dal centesimo. Siccome per altro una tal serie di appellazioni equivarrebbe alla sospensione di tutti i giudizii, è necessario che venga determinato il numero delle *istanze*: e siccome, anche limitato questo numero, le appellazioni potrebbero riuscire soverchie ed alla società nocevoli se le menome cause andassero così protraendosi; però è necessario che anche in certi casi minori venga vietata ogni appellazione.

Limitato è dunque il *dovere* sociale di accettare le appellazioni: e sebbene per la fallibilità degli umani giudizii sempre può accadere che una *istanza* di più metta in salvo un innocente, il quale senza essa avria dovuto soccombere; pure è lecito all'autorità il de-

terminar certi limiti oltre i quali al governo della prudenza sociale dee sottentrare l'abbandono nelle braccia di una provvidenza superna, capace e di temprar le sorti della innocenza e di compensare in altro ordine le offese fatte quaggiù all'innocente o.

1213. E quali saran questi limiti? Quelli che verranno dettati 1.° dalla *gravezza* dello interesse dibattuto; onde pare che, salvo il caso di pubblico pericolo imminente congiunto colla evidenza notoria del reato (come in tempi di sedizione, guerre ecc.) sempre dovrebbe accordarsi l' appellazione da sentenza capitale: 2.° dallo stato *morale* della società e dei tribunali; onde tanto è più doverosa l' accettazione delle appellazioni, quanto è più dubbiosa la probità delle parti e la incorruzione dei giudizii: 3.° dall' acerbità ed evidenza del *delitto*, o del *torto*; giacchè e nei criminali e nei civili giudizii l' appellazione indebita può aggravare il torto recato alla giustizia ed alla società. 4.° dalla sperienza dei fatti, giacchè se questa mostrasse un numero d' innocenti condannati, mostrerebbe la necessità di maggiori cautele in favor della innocenza.

1214. Ultimato il giudizio la sentenza dovrà eseguirsi, e quanto la pronta esecuzione seguirà più inesorabilmente la sentenza (salvi i debiti riguardi al diritto di grazia) [793 seg.], tanto maggior forza morale acquisterà il poter giudiziario. Ma per assicurarne la esecuzione sarà egli lecito l' impadronirsi dello accusato prima di averne portato il giudizio? Chi non è provato colpevole dee supporsi innocente; l'innocente non può punirsi; ogni detenzione, poichè priva

o Questa fiducia nella Provvidenza guidatrice degli eventi sociali è maestrevolmente ricordata dal ch. professore F. G. Stahl; il quale benchè protestante dovrebbe far vergognare certi cattolici che nulla vogliono rimettere nè alla Provvidenza del cielo nè alla coscienza dell'uomo onesto. Veggasi la sua *Storio della filosof. del dir.* ove si scorgeranno sapientemente limitate le ragioni di una savia confidenza colle cautele possibili alla prudenza umana Lib. 4, p. 377, Sez. 1.

della libertà, è una vera punizione; dunque non è lecita contro chi non è provato colpevole. Così la discorre in favor della innocenza un tacito senso di umanità. Me se ci ricordiamo che *ogni pena* non è *punizione* [645 800] si vedrà che questo sorite va soggetto a qualche eccezione; giacchè l' accusato non dee, verissimo, non dee supporsi colpevole, ma non per questo dee supporsi innocente: l' accusato è un uomo *di cui si dubita* se sia innocente o reo. Non potrà dunque *punirsi* qual reo; ma se per la *natura* stessa di sua condizione egli va soggetto ad una *pena* (e certamente ci va soggetto giacchè il solo dubitarsi di lui non è ella una pena acerbissima ad un innocente?) egli dee dolersi della natura, non può dolersi della società. Questa per ben comune è astretta a gravar un privato; e il privato è obbligato a rassegnarvisi [745]: tanto più che, s' egli è innocente, ridonda anche in suo vantaggio la legge che assicura il castigo dei rei, e la giustificazione degl' innocenti.

1215. Non dirò già però *lecita sempre* la cattura di ogni accusato: anzi, essendo dover sociale la tutela della innocenza, tanto sarà più importante limitarne i rigori quanto sarà; 1.° meno grave l' indizio, 2.° men rilevante l' affare, 3.° meno acerba la imputazione, 4.° meno agevole la fuga. E siccome questo ultimo elemento è proporzionale di sua natura allo stato di perfezione sociale, così in una società più perfetta sarà più raro il caso di cattura preventiva. In ogni stato poi ella deve essere *sicurezza* del giudizio, non tortura dell'accusato [854]; ed a ragione si lagna il Bentham delle leggi inglesi che al travaglio della reclusione aggiungono talora mille gravezze di dispendio.

A proposito di esecuzione e di dispendio potrebbe qui esaminarsi sopra chi debbano gravitare le spese dei giudizii e fino a qual segno possa riuscir giovevole la tassa di ciascuna sentenza, per ispronar coll' interesse la lentezza dei tribunali. Ma, se prendessimo a

sciogliere ogni problema, comporremmo un trattato di legislazione non un saggio di naturale dritto. Qui dunque arrestiamoci, presentando in pochi tratti quanto si disse del poter giudiziario.

1216. Nato dal dritto di mantenere l' ordine sociale, esso risiede naturalmente nel sovrano; da cui dipende, e a cui spetta il parteciparlo a tanti magistrati secondarii, quanti ne implora la sua prudenza e il bisogno sociale; questo è naturalmente tanto maggiore, quanto è più vasta e complicata nelle relazioni morali la società.

Notorio e pieno trionfo di ogni dritto, ecco il grande scopo a cui dee mirare l' ordinamento dei giudizii, adoprando a tal uopo tutti quei mezzi che possono e limitare l' arbitrio di un giudice corruttibile, e rendere flessibile alla moralità degli atti umani la dura materialità delle leggi scritte.

Con tale intento determinare e la forma dei tribunali, e la introduzion della causa, e il sistema delle prove, e il criterio del giudice, e la forza delle appellazioni, e la certezza della esecuzione.

Ecco in pochi cenni la vasta materia cui dee porsi mente nel costituire con savie leggi il POTER GIUDIZIARIO.

Articolo V.

Della forza pubblica a.

SOMMARIO

1217. *Necessità e divisione della pubblica forza* — 1218. *condizioni in lei richieste.* — 1219. *Difficoltà di tutte combinarle* — 1220. *mezzi per renderla forte* 1.° *col numero dei volontarii* — 1221. 2.° *con leva forzata per necessità* — 1222. *questo mezzo è lecito in mancanza di altri* — 1223. *dee farsi il possibile per evitare tal necessità.* — 1224. *Doveri dell' autorità nel caso di tal necessità* 1.° *giustizia distributiva applicata a tal materia;* 2.° *permettere sostituzioni;* 3.° *compensare al militare tutti i comodi sociali che perde.* — 1225. *Doveri del suddito* — 1226. *aumento della forza colle munizioni: proporzionate al fine o alla forma sociale* — 1227. *anche questo forma un oggetto di dovere sociale.* — 1228. *Altri mezzi di pubblica forza* — 1229. *importanza di custodire la probità del soldato.* — 1230. *Da chi debba maneggiarsi la forza pubblica.*

1217. Se il retto ordinamento sociale esige che la società divenga capace di ottenere il materiale suo scopo [735 726], egli è evidente che dee fare ogni arte affinchè l' autorità sia capace di superare, non solo gli ostacoli morali sentenziando fra dritti cozzantisi, ma ancora gli ostacoli materiali costringendo i riottosi a cedere. Conviene dunque sforzarsi di organizzarla in modo che niuna forza materiale possa alla forza della società contrapporsi efficacemente ed impedire la esecuzione della volontà sociale che è la legge [1074]. Or questa potrebb' essere impedita e dagli sforzi di privati contro privati, e da nemici interni dell' ordinamento politico, e da esterni nemici dello Stato. Conviene dunque organizzar la società in modo ch' ella possa respingere e le forze private e le forze d' interni ammutinati e le forze di esterni assalitori. Tre specie

---

a Veggasi l'*Esame Critico* P. 2, c. VII.

dunque di forza debbe avere uno stato: forza *civica* che costringa i privati, forza *politica* che contenga i ribelli, forza *guerresca* che respinga i nemici [a].

Le quali forze io distinguo, perchè distinto ne è il *fine* da cui prendono il loro carattere tutte le facoltà [23 seg.]: il fine della prima è di ordine *civico*, della seconda è di ordine *politico*, della terza di ordine *internazionale*. Nulla vieta però che una sola e medesima gente armata compisca questo triplice ufficio, specialmente nelle società nascenti ov' è più semplice l' organismo sociale e più concentrati i poteri politici [1176]. Questo unico stromento dovrà allora unire le condizioni diverse che potranno renderlo atto agli uffici diversi.

1218. Or quali sono queste condizioni che aver dee generalmente la forza sociale? Ella è destinata a superare gli ostacoli materiali: sarà dunque tanto più perfetta quanto sarà capace di superare 1.° maggiori ostacoli, 2.° con minor discapito, 3.° in tempo più breve, 4.° con esito più sicuro; o in termini più concisi, *la* PERFEZIONE *della forza sociale è in ragion diretta degli* OSTACOLI *e della* SICUREZZA, *in ragione inversa del* DISPENDIO *e del* TEMPO.

1219. La qual formoletta ci mostra addirittura la gran difficoltà cui va incontro il poter costituente nell' organizzare la forza sociale; imperocchè dei quattro elementi di perfezione essendo gli uni

---

a Il ROMAGNOSI ha questa triplice distinzione in *civile*, *civica*, *di stato* (*Filos. del dir. civ.* lib. VII, pag. 609) ma con qualche divario di *attribuzione*: V. anche lib. V, pag. 362 366, ove nota altro essere *distinzione* altro divisione dei poteri — Lo STAHL (*stor. della filos. del dir.* lib. V, sez. IV, pag. 591) biasima Schelejermacher perchè confonde la giustizia penale e il servizio militare nel concetto di difesa dello Stato. « La 1ª. dice, ha per essenza l' attuazione della giustizia civile; la 2.ª tende alla potenza fisica coi mezzi termini ». A noi per altro sembra ragionevole il congiungimento delle forze per le ragioni addotte. — V. anche *Esame Critico* vol. 2, lib. VII, §. 1, *Forza armata*.

in ragione opposta degli altri, quel tanto di perfezione che si acquista crescendo i primi si perde pel contrapposto dei secondi. Così dovendo superar grandi ostacoli gioverebbe aumentar la milizia; ma l' aumento di questa scemerebbe la popolazione e l'erario; gioverebbe pure la grandezza della forza alla prontezza dell' esito, ma nuocerebbe alla sicurezza, potendo più agevolmente volgersi a danno di chi l'adopra. Conviene dunque por mente a tutte quelle circostanze che possono in queste quattro condizioni della forza pubblica alterar le proporzioni, le quali formano la perfezione del corpo e del progresso sociale [458], come la perfezione di ogni altro essere. Spieghiamo questa idea con pochi cenni, si perchè comprendasi il nostro pensiero, si per risolvere le precipue quistioni di dritto naturale che la materia presenta.

1220. Tanto è più perfettamente ordinata la forza pubblica, quanto più ella può nel superare ostacoli: or il potere assai dal numero principalmente dipende. Ordinar la forza pubblica in modo ch' ella sia numerosa è dunque un primo scopo a cui dee mirare il potere che l'ordina. Ma in qual modo dovrà egli adoprarvisi? Si può crescere il numero delle milizie o con volontarii o con leve forzate. I volontarii possono aumentarsi a proporzione dei mezzi pecuniarii; onde se l' ottener questi mezzi non costringa ad opprimere con gravezze i sudditi o a trascurare altri pubblici doveri, l' aumento per questa via sarà tanto più lodevole quanto più numeroso [a]. Le leggi poi, che in tale specie di arrolamento debbono moralmente osservarsi, sono quelle che rendono legittime le società volontarie [624 seg.]; e specialmente 1.° *la libertà di chi entra*, contro la quale peccavano molte volte gli antichi arrolatori adescando figli e ser-

[a] Per questo si trovano lodati come grandi principi coloro che senza aggravio dei popoli seppero formar numerosi e valenti eserciti.

vi, legati per dovere alla dipendenza dai lor maggiori [a]: 2.° *la libertà d' ingresso*, che non era in quegli sciagurati cui, o si faceva gabbo colla frode, o violenza colla forza. Senza usar tali scelleraggini non mancano mezzi ad una società ordinata per allettar volontarii alla professione delle armi: la santità della causa, se sia ben custodita; l' onore che si riscuote coll' eroismo da chi mette *per essa* a repentaglio la vita; le ricompense equamente distribuite, specialmente collo assicurare agiata ed onorata canizie; queste tre specie di mezzi, corrispondenti ai primarii incitamenti dell' uomo, coscienza, passioni, bisogni [732], queste, adoprate, qual più qual meno da grandi politici e grandi guerrieri, formarono in ogni tempo alla società eserciti numerosi e valenti [b] adunatisi per ispontaneo impulso.

Ma quando una intera nazione, persuasa dal sofista di Ginevra di aver rinunziato ad una man di faziosi l' uso di tutte le sue forze di pensiero, di volontà, di azione, spinta dal lor furore, ruppe tutti gli argini, e surta in massa sboccò qual torrente ad inondare l'Europa: allora i volontarii apparvero scarsi ad arrestar tanta foga, e si distese a tutta quasi l' Europa, e divenne costante l' uso di levare forzatamente gli eserciti. Or quali sono in tal caso le leggi morali che debbono regolare una tal forma di crescere la forza

---

a Il JACQUINOT t. I, pag. 42 aggiugne una bella osservazione: « Les enrôle« mens volontaires sont partout permis avant l' âge de vingt ans; mais c'est « une faute si le jeune-homme n' est pas fortement constitué ».

b Istruttivo in tal materia può essere ciò che dice un acuto osservatore che con occhio critico esaminò gli andamenti di Federico II, riformatore della moderna tattica (*Tactique Prussienne* pag. 120 e seg.): se non che quel sovrano poco fu geloso del primo elemento, *la santità dello causo*. A comprendere quanto gli mancasse, mancandogli questo, basta leggere quali prodigii di valore operò *la santità della couso* negli eserciti dei Maccabei [CXIII] e in tante altre guerre antiche e moderne. La Vandea dopo il 91 e la Spagna nel 1809 ce ne presentano saggi recenti.

pubblica? E prima di tutto, è egli lecito, e quando, arrolare forzatamente?

1221. La forza pubblica è un bisogno sociale, dunque quando non si trovasse altro modo di soddisfarlo, l' autorità ha non solo il dritto ma il dovere d' imporne le funzioni ai sudditi [728, 748], ed essi sono obbligati ad adempirle. Ma quando potrà dirsi ch' esista il bisogno sociale? quando esiste *la forza da comprimersi*: or questa nell' ordine *civico* sempre esiste, giacchè sempre vi sono persone restie alla legge; nell' ordine *politico* non esiste sempre, ma sempre dee temersi, giacchè sempre è possibile, una ribellione occultamente tramata, nell' ordine *internazionale* non esiste sempre, e quando esiste dee manifestarsi con preparativi poderosi, che ordinariamente non possono segretamente allestirsi. Considerata dunque la natura delle *forze renitenti*, la legge del bisogno vorrebbe che la forza *civica* fosse in attività *permanente*, la forza *politica* fosse disposta ad atteggiarsi ad ogni cenno, la forza *guerresca* potesse disporsi quando apparisse pericolo. Ma siccome, specialmente nella moderna tattica, gli eserciti non si formano senza lunga disciplina; anzi i corpi di facoltà scientifiche abbisognano di persone stabilmente addette; così il bisogno *guerresco* nelle società moderne è bisogno continuo [a], e richiede esercito permanente in forza dell' ordine *teoretico* [746].

1222. A soddisfar tal bisogno abbiam detto poc' anzi potersi usar autorità e forza *quando altri mezzi non bastano*. La ragione di questa clausola apparisce facilmente. La sociale operazione dee consistere nell' assicurare a ciascuno l' uso dei proprii diritti vivi, di quelli cioè che emergono intatti dalla collisione coi diritti altrui:

---

a Può vedersi a tal proposito il JACQUINOT: *Cours d'art militaire*, nei primi capi del T. I.

or ciascuno ha dritto ad usare i mezzi di sostentarsi secondo l' indirizzo della propria ragione, giacchè il sostentamento del proprio individuo appartiene *per sè* e *primieramente* all' ordine individuale, il quale dee governarsi dalla ragione dell' individuo [1113]. Dunque la società *per sè* non può intromettersi nell' assegnare allo individuo questa più che quella professione. Allora soltanto ciò a lei sarà lecito, quando il *dritto di tutti* verrà a collidere il *dritto* uguale o minore *dell' individuo* [742]. Or ecco il caso nostro: perchè diciam noi necessaria nella società una forza preponderante ? perchè senz' essa cadrebbe sotto l' urto dei renitenti l' ordine sociale e la libertà e la vita di tutti, i quali per altro hanno dritto all' ordine, alla vita, alla libertà. Questo dritto *di tutti* viene in collisione col dritto minore *dei singoli*, quando non trovasi altro mezzo a raunar forza, che l' obbligare a forzata milizia: dunque un tal comando è in questo caso non solo giusto ma doveroso. Ma se con mezzi di pecunia, o con altre arti, si potesse senza altri inconvenienti [a] annullare la *forza renitente*, cesserebbe la collisione e rivivrebbe il dritto d' indipendenza naturale, e individuale relativamente alla *professione*. Può dunque in casi di bisogno imporsi forzatamente la milizia non *come professione* a sostentar la vita, ma *come funzione* di organismo sociale; e però in questi casi non dee dirsi che l' autorità politica s' intrometta *per sè* nell' ordine domestico o negl' interessi individuali; ma che questi cedano all' ordine

---

a Si potrebber talora incorrere altri inconvenienti per es., coll'avvilirsi a tributi, o coll'assoldare eserciti stranieri, che, preponderando alla forza nazionale, imponessero un giogo peggiore del danno contro cui furono implorati. Così caddero i Romano greci sotto i Barbari, i Califfi sotto i Turchi ecc. al quale proposito dicea il Filicaia:

.... del non tuo ferro cinta
Pugnar col braccio di straniere genti
Per servir sempre o vincitrice o vinta.

politico a cui vanno naturalmente congiunti e subordinati [703 segg.].

1223. Che se la *sola* necessità giustifica l' uso dell' autorità nel comandare la professione militare, a chi non la vorrebbe, ognun vede esser debito di chi governa il fare di tutto per sopprimere codesta necessità; giacchè se la *necessità* esiste perchè non si adoprano i mezzi a sopprimerla, la *necessità non è necessaria*. E di qui forse possiam noi dedurre la causa che rende talvolta restie oggidì a questa forzata milizia anche le persone di timorata coscienza: esse non si persuadono esser *necessario* che in tempi di pace tanta parte d' Europa stia in armi, e faccia i sagrifizii che esige questo universale armamento; e però si fanno lecito sottrarsi, come da vessazione ingiusta, dalla forza che le costringe a militare. Cangerebbero forse parere se riflettessero che il disarmare non può essere se non per armonica risoluzione di tutte le grandi potenze; giacchè nello stato presente dell' arte militare una sola che si tenga in armi costringe le altre tutte a sostenervisi. Quindi è che sebbene non han torto i popoli se *da tutte* le autorità concordi implorano la pace; pure hanno torto se ad un *solo* dei governanti attribuiscono il peso di quelle armi che portano: ogni sovrano è nello stato presente astretto da necessità ad assicurare con forze esorbitanti la società ch' egli governa finchè una diplomazia leale, un vero amore della umanità, una confederazione sincera non assicurino più soavemente l' equilibrio d' Europa. Nè questo avverrà finchè la sincerità dei sensi religiosi non torni all' UNICO OVILE le afflitte generazioni.

1224. Or mentre si aspetta questa epoca, troppo forse remota, quali sono i doveri dell'autorità e del suddito? L' autorità dee provvedere al massimo della forza col minimo della gravezza [1218]: ora il grado della forza non dipende soltanto dal numero ma ancor dalla scelta degl' individui: il peso della gravezza si di-

minuisce col distribuirla sopra tutti i punti della superficie. Ecco dunque due leggi che possono reggere i passi di chi tiene in mano le sorti delle società europee: *la necessità finale* costringe a scegliere i più atti, *la giustizia distributiva* a ripartire equamente il peso. Qual sia la norma di tal ripartizione, dee discutersi dal pubblicista teoretico: io farò notare solamente 1.° che la proporzione del *peso* è relativa e alle *forze* da cui vien portato, ed agli altri pesi di cui queste forze già son gravate. Non ingiustamente dunque possono andar esenti dalla milizia quelli che in altri impieghi già servono al ben comune, quelli che alla esistenza domestica porgono soli l' appoggio, quelli che di guerra appariscono assolutamente incapaci [a]. 2.° Che la difesa pubblica abbisogna non solo di braccia ma anche di altri sussidii; dunque vuole la equità che questi sussidii più gravino su colui che meno adopera il braccio.

A tal proposito potrebbe muoversi un dubbio. Debb' egli permettersi a chi è chiamato al servizio il sostituir pagando? Il Jacquinot [b] non vorrebbe permetterlo: « le persone facoltose saranno le sole che godranno di tale eccezione, la quale priverà lo stato di buoni ufficiali, come l' esperienza (dic' egli) ha dimostrato. » Non negherò la verità della osservazione in ordine all' arte militare:

---

a È nota la legge degli Ebrei: il generale prima d' imprendere la guerra dovea congedare i codardi, i novelli sposi, i coltivatori di vigne novelle ecc.: della milizia romana può vedersi CARLO SIGONIO *de antiquo iure civium romanorum* l. 1, c. 15, edit. Francof. 1593, p. 53.

Per le milizie moderne può vedersi il JACQUINOT l. I, pag 41. « Les hommes indispensables soutiens de leurs parents infirmes pourront être exemptés « du service... ceux dont les frères seront morts dans les combats ou y auront « été mutilés, les fils uniques de veuves ou de vieillards seront encore objet d'une exception parce que *les familles des uns ont payé leur tribut à l' état* » ecc. (Notisi qui come il sentimento della unità di famiglia [LXXXIV] influisce praticamente nelle leggi sociali).

b Art militaire T. I, pag. 43.

ma in ordine al dritto e alla giustizia non sembrami, a vero dire, ragionevole che si ricusi il volontario per costringere il renitente; e ciò in riguardo di un *meglio casuale* che sperasi, non da tutti, ma da qualche individuo, e forse assai raro, e per impieghi più alti, i quali trovano per lo più molti aspiranti; e fra questi molti che senza tal circostanza seppellirebbero nella oscurità i loro talenti. Si paragonino i dritti e la lor collisione e la conseguenza non parrà, credo, incerta.

Osservisi poi che la forza *guerresca*, ossia il *soldato* propriamente detto, trovasi in uno stato assai diverso dalle altre due forze (*civica* e *politica*), le quali possono operare senza separarsi dalla società, senza perderne i vantaggi. Il soldato, destinato a starsene in perpetuo movimento, e talora in terre a lui straniere per leggi, per lingua, per religione ecc., perde nell' atto del suo arrolamento quasi tutti gli emolumenti di quella società per la quale consuma le forze ed arrischia la vita. La società è dunque obbligata per mille titoli a compensargli nella milizia ciò che può compensarsi di tanta perdita. Ed ecco perchè la milizia forma una specie di *compiuta* società [447] ambulante, di ordine ipotattico, fornita di superiori, di leggi, di abitazioni sue proprie, con cui ella viene ad essere distinta dal *Tutto* sociale [CXIV].

1225. I doveri poi dei sudditi in tal materia dipendono dai principii altrove stabiliti [934 al 946]. Se l' autorità altro non fa che tutelare i dritti prevalenti secondo rigor di giustizia [742]: se il dritto prevalente esige che s' imponga ad un certo numero di sudditi abili il servizio militare [1121]: egli è evidente che il suddito è in questi casi obbligato [994] a portar la sua parte del peso comune; non potendo essere *il dritto* da un canto senza *dover* correlativo dall' altro [347].

1226. A render viepiù gagliarda la forza sociale, oltre il numero e la scelta dei soldati, altre condizioni si richiedono delle quali

ragiona a lungo il pubblicista e il militare; ma non presentano al moralista carattere peculiare di moralità. L' esercitare la milizia, il provvederla di vettovaglia, l' educarla moralmente e simili altri doveri sono una speciale applicazione di quelli che riguardano universalmente tutti gli agenti ipotattici del governo, e sono da noi stati accennati a suo luogo. Una sola di queste applicazioni, merita special menzione ed è la fortificazione del paese, la quale siccome accresce notabilmente la forza, così esige la pubblica attenzione, e il social provvedimento; ma questo provvedimento è vario secondo la varietà della società cui dee servire.

1227. Certi autori che sembrano trovar pasto gradito nel fiele che possono diffondere ed alimentare fra i loro lettori con ispiegar tutto nel senso più maligno; ebbri per altra parte della *sovranità del popolo*, hanno fatto di tutto per presentare *ogni fortificazione*, ogni cittadella, come un giogo imposto al popolo dalla tirannia. Senza dubbio un tiranno si servirà anche di questo mezzo per imbrigliare gli oppressi, giacchè è mezzo gagliardissimo; ma ciò non vuol dire che un tal mezzo non possa e non debba adoperarsi dalla legittima autorità. Se però la legittima autorità fosse più o meno popolare, ragionevolmente si esigerebbe che le fortificazioni fossero tali che non impedissero l' esercizio di quest' autorità al popolo che la possederebbe. Ma per la stessa ragione in uno stato monarchico le fortificazioni denno assicurar al monarca il possesso della *sua* autorità: e mentre egli in tal forma la conforta non solo non è biasimevole, ma adempie anzi il dovere che gli corre di assicurare la pubblica tranquillità; e di assicurarla col *minor possibile discapito* [1218]. E ciò che diciamo del difendere la pubblica tranquillità deve intendersi per rispetto tanto agl' interni tumulti quanto agli assalti esterni [a].

---

[a] « Procurare la prevalenza *effettiva* del sommo impero forma il domma primario fondamentale e indispensabile di qualunque civile governo. »

1228. A proposito di questo *minor possibile discapito* molto avranno a dire e la politica e la tattica e la economia politica, suggerendo i modi di crescere l' effetto della forza senz' aumentarne il dispendio: esse parleranno delle varie forme con cui puossi organizzar gente armata, e mostreranno in quale di esse forme si tolgano per minor tempo le braccia alla industria, si leghi meno la libertà, si offenda meno sensibilmente la società domestica, s'infetti con minore corruzione la morale principalmente dei campagnuoli (giacchè una qualche corruzione è pur troppo l' inevitabile conseguenza dei numerosi arrolamenti). Noi aggiungneremo solo alcune osservazioni intorno alla *sicurezza* di successo che dee formare uno degl' intenti di chi organizza la pubblica forza [1218].

1229. Se questa debba esser tale che niun' altra forza lo possa resistere, egli è evidente non darsi più certa rovina per uno stato che la corruzione della forza organizzata: giacchè se mai questa traviasse non rimarrebbe alla società altra forza con cui resisterle. E quanti stati infatti ebbero da' Pretoriani, da' Mammalucchi, da' Giannizzeri, e a' di nostri da' proprii battaglioni ammutinati quel colpo che li sconvolse e li atterrò! Ad ottener dunque il pubblico bene è di somma importanza che molto possa nel militare l' impero della coscienza e della religione. Dal che apparisce esser falso *anche politicamente* quel detestabile principio con cui sembrano camminare certi condottieri di milizia, i quali col sopprimere nel soldato ogn' idea di pietà e di vita immortale, credono averlo più abile stromento di social difesa, perchè, dicono, non avrà paura della morte. Lasciamo il vitupero della umanità che vien trattata

---

(ROMAGN. *Ist. di civ. fil.* t. I. l. VII) « Peracute observat Aristoteles reip. « VII, 11: Acropolim convenire monarchiae et oligarchiae; solum aequum de- « mocratiae; neutrum horum aristocratiae, sed locum firmum atque munitum » (Nota al *Cic. de rep.* l. 2).

come *carne da cannone;* lasciamo che la paura della morte può nascere anche dall' amor della vita; concediamo all' empietà il *bel* vanto di trasformar come Circe, gli uomini in tigri: avrà ella però nelle tigri dei buoni soldati? o non li avrà anzi, appunto come tigri, ugualmente feroci a danno e del nemico contro cui si avventano, e dei custodi dai quali sono avventate? Se dunque il militare dee procurare sicurezza alla società, egli debb' essere un *uomo* ancor più *fedele* che *valoroso;* e il valore non meno che la fedeltà debbono nascere dalla *ragione* e dalla *coscienza*, veri elementi dell' *uman* operare *naturale;* al quale la fede aggiugne principii e forze soprannaturali [CXIV].

1230. Dopo quanto si disse sopra la pubblica forza, egli è chiaro che *il sovrano* (sia uno o moltiplice) è colui che dee maneggiarla secondo i varii oggetti a cui ella è diretta [a]. E però nelle monarchie il monarca ne è supremo comandante: ma nelle poliarchie ogni specie di forza dee dipendere da colui a cui è raccomandata la esecuzione in quell' oggetto speciale a cui la forza è diretta. La forza *civica* dipenderà dunque dal poter governativo e giudiziario; la *politica* dalla intera poliarchia e dai suoi rappresentanti, la *guerresca* da chi sarà eletto generalissimo. In tal guisa la forza sarà fedele esecutrice del dritto, e il dritto otterrà pronto effetto nell' opera [1214].

---

a V. *Esame Critico* P. II, c. VII, §. 2, p. 355. *Dispendioso dispotismo* ecc.

NOTE
AL CAPO VI.

CXI. *Influenza sociale sui matrimonii: e dialogo intorno al celibato ecclesiastico.*

Notisi bene: io non dico che la società *debba impedire la moltiplicazione*, anzi al n. 1116 conchiudo che il matrimonio non va direttamente soggetto all'autorità politica; e nel n. 1120 dimostro che non si può impedirlo. Dunque l'autorità non può direttamente impedire la moltiplicazione Dico solo che questa moltiplicazione *non dee* favorirsi *oltre misura*, come apparisce dal terzo membro dell'epilogo n.º 1121 nel che consiste l'errore degli anti-celibatarii. Siccome poi l'inclinazione a propagazione *eccessiva* in una società felice è naturale e continua, come dimostrano gli economisti citati al n. 1119 ed altrove; ne deduco che il problema sulla popolazione è uno di quelli che sono, *nello stato presente di natura*, insolubili alle pure forze naturali. E che sia veramente insolubile procuro mostrarlo colla limpida esposizione del problema del n. 1123, ove appariscono due termini fra loro contrarii; cioè — mettere argine alla popolazione *soverchiante*, — e — agevolare i matrimonii e lo *loro fecondità* — o in altra forma — render felice la società, e liberi i maritaggi, senza che tal felicità e libertà produca il suo naturale effetto, la propagazione eccessiva. —

Questo è quel nodo, cui non veggio soluzione nella natura dell' uomo *presente*, essendo la verginità troppo superiore alle sue forze, dunque le forze sole della grazia e le speranze del cielo possono risolvere adequatamente il problema della popolazione nella società giunta a perfetto incremento.

Sembra dunque che non fosse molto al corrente dei progressi scientifici quello anonimo segnato colle iniziali *F. P.* il quale in certe IDEE SULLA POPOLAZIONE (Palermo 1836) ci regalò uno scolo di rancide obbiezioni contro il *celibato cattolico* disprezzate ormai dalla imparzialità della filosofia moderna, e confutate

non pur dai cattolici ma perfino dai più accaniti fra i miscredenti. Permettete, lettor cortese, che per sollievo del serio nostro conversare, io m'intertenga pochi momenti con lui. Eccolo che incomincia.

F. P. « Moltiplici sono gli ostacoli alla propagazione e alla popolazione che « un saggio legislatore *dee* togliere *per quanto è possibile* (pag. 10). *Non può dubitarsi* che la pubblica e privata prosperità non esiga di accrescere *per quanto* « *si può* il numero dei mariti, rivolgendo a favor loro la predilezione delle leggi » (p. 14).

L'A. E perchè *non può dubitarsene?* Ne dubita il Bentham e molto più il Malthus che stimano anzi nociva codesta predilezion delle leggi 1, ne dubita il Say che la giudica inutile, ne dubita il Sismondi che vuol limitare i maritaggi degli artigiani, ne dubita il Romagnosi 2. anzi non vede in simili ordinazioni che la prova di una mala condizione politica e della mal intesa scelta di un rimedio che inasprirà il male, ne dubitate, fui per dire, voi stesso, che ammettete l'assioma — Felicitate gli uomini e si moltiplicheranno — (pag. 9)... »

F. P. « Sì: la natura opera abbastanza se lo stato politico o morale non vi si « oppongano. Ma le false idee di felicità volgono sovente gl'interessi particolari « in opposizione allo universale (pag. 9). Così per esempio lusinghevole deve « riuscire per la vaga e oziosa gioventù quel genere di celibato che accumula inu- « tilmente le rendite del secolo a quelle della Chiesa, esime dal faticoso lavoro, « allontana le cure della famiglia (pag. 15)... »

L'A. Il celibato ecclesiastico volete dire, eh?

F. P. Appunto.

L'A. In verità, caro amico, veggo che conoscete ben poco la gioventù negli intimi recessi di sua coscienza; veggo che non siete confessore. Se mi diceste che codesti vantaggi possono rendere meno intollerabile il celibato, cui la grazia del cielo può sola render soave, consentirei. Ma togliere ai *giovani* il piacere compensandolo con ricchezze e onori!.... Sebbene che dico io mai? A sentirvi si direbbe che tutto il clero sbuchi fuori dal fango e dalla miseria; talchè nel mondo nè possa sperar ricchezze, nè ricevere onoranze senza indossar quella tonaca (*sì onorato veramente oggidì* che dee lusingare assai! basta leggere il vostro libretto).

F. P. Lusinghevole o no, il certo è che il numero degli Ecclesiastici è soprabbondante (pag. 36). « Confrontate e ragionate: il numero dei ministri della « religione relativamente al resto degli abitatori è nella seguente proporzione

1 Si quelque chose pouvait détourner les hommes du mariage, ce serait la peine qu' on affecte de prendre pour les y porter. (BENTHAM, l. c.) V. anche MALTHUS Essai sur la population, t. III.

2 *Inst. Civ. fil.*, t. 1, p. 434.

« A Roma	1 a 10	Baviera	1 a 108
« —Spagna	1 a 20	Inghilterra	1 a 400
« —Lione	1 a 60	Svezia	1 a 500
« —Parigi	1 a 120		

« Mi figuro che ogni spirito illimitato ed imparziale comprenderà nelle esposte « differenze la necessità evidente di proporzionare il numero degli ecclesiastici « alla quantità degli abitanti » (pag. 35 e seg.).

L' A. Vi confesso, caro mio, che il mio spirito non è abbastanza illuminato per vedere codesta vostra evidenza. Già supposto anche vero il vostro bilancio, mi sembra una stravaganza per un cattolico (scusato il termine) paragonare la Chiesa cattolica col clero di Svezia e d'Inghilterra: maggiore stravaganza il calcolare quanti cherici le consentirete, come calcolereste quante migliaia di scudi. Credete voi che la vocazione allo altare sia opera di tal voce cui possa dall' uomo tassarsi il numero?

F. P. Dio mi guardi da tal bestemmia. *Divina* è la vocazione all' altare (pag. 33).

L'A. Or dunque come vorreste ridurla in tariffa?

F. P. « La divina Provvidenza parla solo al cuor di coloro che possono « essere utili adempiendo lodevolmente la lor vocazione. Per o contrario l' in« teresse, l'amor del piacere invitano quelli che oziosi rimangono ed inutili » (pag. 35).

L' A. No, scusate. La divina Provvidenza parla anche a molti che poi non corrispondendo rimangono non pure oziosi ed inutili, ma perniciosi e funesti. Guardate Giuda. . . , Del resto, che importa che parli agli utili o agli inutili? Se Dio è quel che parla, come pretendete sottoporlo al vostro *Budget*? E se Dio chiamasse un numero maggiore del bisogno di un popolo, per inviarli come già gli apostoli, a barbari a selvaggi, avreste voi coraggio, voi che siete uomo e che per lo meno vi fingete cattolico, d' invidiare a quegli sventurati la civiltà e la fede?

F. P. Deh che state a parlarmi di apostoli? « Se la rozzezza e la intemperanza « rende inutili *toluni* della campagna; se altri nelle città uniscono l' oro del « tempio alle sostanze del santuario per gittare poi tutto nella mollezza, nella ga« lanteria, come mai potrebbero dirsi chiamati a promuovere il culto divino »? (pag. 34).

L'A. Oh in questo siamo d' accordo, fuori, fuori dal santuario codesti indegni: questo è il voto della Chiesa e dei santi. Ma come separarli? come conoscerli?

F. P. Il rimedio è facilissimo: « si ponga un limite al numero soprabbon« dante che caricando inutilmente il sacerdozio ne corrompe la purità per non « esservi chiamato » (pag. 35).

L'A Oh il bel rimedio! restringere il numero per escludere gl' indegni! Possibile che non veggiate la stoltezza di tal ripiego? E perchè non andate a proporlo anche ad altre professioni? Provate a parlare a quel negoziante cui il grano marcisce nei magazzini: ditegli così: « vi rincresce che il vostro grano si perda? eccovi pronto il rimedio: voi avete 100 sacchi di grano; buttatene in mare cinquanta, e siate certo che nel magazzino vi rimarrà solo il buon grano ». Dite lo stesso a quel capitano che si lagna di avere fra' suoi soldati molti codardi ed inutili: « cassatene tre o quattro compagnie e rimarranno solo i valorosi ». Io non so qual fede avranno presso costoro le vostre idee: ma ben so che S. Chiesa la pensò altrimenti, e che le parve assai meglio *esaminare e scegliere* fra i molti, che trovarsi astretta a tutti impiegare, o buoni o tristi, i pochi.

F. P. Ed appunto per questo « i celibi suoi ecclesiastici corrono in folla ad « ingombrare il santuario e forse a profanarlo (pag. 41), mentre i ministri pro« testanti padri amorevoli e teneri sposi, impiegano le rendite dell' altare nel « mantenimento e nell'educazione dei loro figli « (pag. 43).

L'A. Veramente questo è proprio *edificante*? Ma non so bramarlo nel clero cattolico; altrimenti i suoi nemici che tanto hanno gridato contro il *nipotismo*, che direbbero poi della *figliolanza*?

F. P. Non direbbero altro che bene, giacchè « il voto del celibato che con« traddice alla natura per piacere all' autore della natura medesima (pag. 43) « egli è un deviare sotto idea di maggior perfezione dalla *prima* legge divina, « naturale, politica, la quale è *crescite et multiplicamini* ».

L'A. Così voi la pensate? . . . E voi vi dite cattolico! Oh non mi meraviglio che ammiriate « i tanti effetti utilissimi che una virtù di meno produce fra le « genti lontane dalla eletta Sionne » (pag. 44) e che mentre un Cobbetto protestante 1 e mille altri con lui, gridano contro la famiglia divoratrice del rapace lor clero, voi alla distanza di duemila leghe ce ne vantiste il credito, la santità, i vantaggi. Se aveste potuto leggere nel vostro giornale delle Due Sicilie (17 Marzo 1843) il bilancio che recava a proposito, dice, della povertà evangelica dei dignitarii della chiesa anglicana, vedreste che allettativo è quello ad ingrossare le file del Clero. Bastivi questo picciol saggio. La rendita di un Arcivescovo, di un Cardinale, d'un Vescovo è al sommo

In Francia	l. st. 3,125.
In Inghilterra . . .	l. st. 36,500.
Differenza	l. st. 33,375.

1 V. Cobbet. *Nuove lettere*, Malthus *Essai* ecc. T. 3, pag. 129 seg.

Caro mio, fate un po' meglio i vostri conti per conoscere i vantaggi della società; e vedrete quanto tornerebbe a conto anche alla vostra borsa lasciare al celibato intatta la sua santità.

Ma quando è così, quando il celibato è contro la legge divina, naturale, politica; a che mi veniste cianciando finora di vocazione divina, di perfezione debita ai ministri dello altare, di distacco dal mondo e dalle ricchezze. . . . Una delle due: o voi credete che Dio ha istituita la Chiesa cattolica, e allora codesto tuono ironico con cui la deridete e la calunniate è una empietà; o voi non credete alla divina istituzione della Chiesa, ed allora l'infingervi cattolico è una vile ipocrisia.

F. P. Capperi! la mina ha preso fuoco. Ben si vede che non conoscete il mondo, poichè così per un niente v' infocate. Credete voi che io dica davvero? Parlo così perchè è di moda: a' tempi nostri senza qualche saporetto di eresia e di empietà un letterato non fa fortuna: e quel piccante della ironica ipocrisia (oltre che ci rende accetti a qualche censore scrupoloso e dabbene che piglia la ironia per divozione) rende anche più gustose agli scioperati le nostre empietà.

Ma poichè vi dispiacciono abbiatele per non dette e scusatemi: io non voglio accattar brighe. Intesi solo proporvi una difficoltà. *Crescite et multiplicamini* è legge divina o no? Se ella è divina come può essere virtù il trasgredirla.

L' A. Prima che io vi risponda vorrei che voi medesimo rispondeste ad un altro quesito: è ella legge divina quest'altra — *in sudore vesceris pane: maledicto terra in opere tuo?* — è ella divina quest'altra — *omnia animantia . . . tradidi vobis in escam?* — Se legge divina è la prima, perchè invece di scrivere *idee sopra la popolazione*, non andate ad arar la terra? Se divina la seconda, come si permette, non dico ai PP. Certosini e Minimi di astenersi dalle carni, ma a tanti poveri mendichi di campar gli anni interi senza poterne assaggiare?

E non vedete voi che certe leggi si danno alla natura, e non sono leggi morali, come appunto il *crescite et multiplicamini* fu detto anche ai bruti? altre che si danno ad una intera società (come le tasse imposte a certe comunità) la legano sì nella sua morale unità, ma non già nei singoli individui. Altre essendo leggi *precettive* legano ad operare in certe determinate circostanze e non in tutte, altre essendo *permissive*, rendono l' atto *lecito*, ma non *doveroso*. Come mai un pubblicista par vostro non vede tutto questo, e le applicazioni che ne derivano intorno alla *vostra prima* legge? Dico *vostro*; perchè per noi altri cristiani la *primo* è amar Dio, la *seconda* il prossimo 1; onde la legge di propagarsi sa-

---

1 Hoc est . . . . primum mandatum; secundum autem ecc. MATTH.

rebbe almen la terza, nè veggo come esser possa la *primo*, se non per quegli animali che non godono di anima ragionevole ed immortale.

F. P. Almeno non vorrete negare che la natura rivendica altamente i suoi dritti, e con terribile sansione. Leggete nel terzo volume del nostro giornale statistico pag. 347 il bilancio de' morti celibatarii e dei maritati; e vedrete qual terribile anatema è lanciato dalla natura contro il celibato! La morte miete dei celibatarii almeno un terzo più che dei maritati. E poi viene un medico divoto a raccontarmi che il celibato non nuoce alla vita 1!

L'A. Eh, caro mio, *in mal punto il dicesti* . . . all'udirvi, si direbbe che siete un abitator della luna. E non sapete voi esser altro i celibatarii della statistica, altro i celibatarii della Natura e del medico divoto? Oh se io volessi entrare qui nella statistica degli scandali; di quanto vedreste scemare i celibatarii e però i loro morti! Se vi presentassi un quadro del celibato militare e di certe malattie che lo consuonano: un quadro del celibato della gioventù studiante. . . Ma tiriamo un velo sopra tale argomento: ho detto abbastanza per farvi comprendere che non fa per voi ma per me; giacchè il più dei celibatarii muore *non celibatario*.

Ma non mi basta avervi mostrato falso il vostro argomento dedotto dalla pretesa mortalità dei celibatarii; voglio farvi convincere dell'opposto da. . . sapete da chi? da un protestante, dal luminare di coloro che trattarono sopra la popolazione, dal Malthus; cui certo avreste dovuto leggere *nel* 1836 prima di spacciare i vostri ghiribizzi sopra la popolazione. Leggetelo e vedrete che tutto il suo libro può ridursi alle seguenti proposizioni.

La popolazione cresce naturalmente più che gli alimenti. Lo prova col fatto.

Or la parte non alimentata non può sussistere. È evidente:

Dunque accrescere soltanto popolazione vuole dire accrescere sventurati.

Dunque i governi debbono limitar quanto possono i mariti, specialmente poveri.

Dunque è legge di natura che vi sia *un qualche celibato*: *vertu dictée* PAR LA NATURE; *confirmée par la religion* 2.

Avete sentito qual è la legge di natura? quale l'interesse della società? quale il dovere dell'autorità? Di qui potete comprendere quanto era arrogante un certo *spiritosello* che dopo aver lodato a cielo le leggi romane contro il celibato, soggiungea: « les Pères ont censurés les lois contre le célibat avec un zèle « fort louable pour les affaires de l'autre vie, mais *avec fort peu de connaissance*

1 V. *La Scienza e la Fede*. . . . . 1841 pag. 801 del T. I.

2 V. *Essai sur le principe de la population* T. III, pag. 35.

« *des affaires de celle-ci* 1 ». Dai moderni economisti vien comprovato che la imperizia non era dei Padri coetanei, versatissimi negli affari dello impero in cui viveano e governavano; ma piuttosto di quel magistrato francese che sotto altre influenze dopo dodici secoli censurava la lor condotta. Se avesse avuto minor presunzione ed incredulità, avrebbe veduto che, anche in questo caso « chose admirable! la religion Chrêtienne qui ne semble avoir d'objet que la « félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci ». Liv. XXIV, c. 3, pag. 49. 2

Or dunque, posto che il celibato è una vera *necessità sociale*, resta solo a scegliere il mezzo per farla praticare. Se vi piace quello suggerito dal Malthus è molto semplice: ordinare ai poveri di non maritarsi; chi si marita, sia abbandonato alla miseria *con tutta la sua famiglia;* e badate che non gli si faccia troppa limosina! così, così passerà la voglia di maritarsi 3. A dir vero si darà campo alla scostumatezza 4: ma ci vuol pazienza, è il meno male.

Se poi non volete condannare al celibato, al vizio, alla miseria il già troppo misero volgo, la Chiesa vi offre un celibato casto, onorato, agiato, e che nella sua agiatezza non solo non pensa a maritarsi, ma vi rinuncia per sempre, e si obbliga a spandere sopra i poveri le sue ricchezze, ed apre ai loro figli la via per arrolarsi ai ricchi. Oh se il Malthus avesse pensato al celibato cattolico, come l'avrebbe trovato conforme alla natura dell'uomo e della società!

F. P. Or bene, sia pure come voi la volete, il certo è che » il celibato, « quanto è più difficile ad osservarsi, altrettanto maggiore esige l'aiuto di una « grazia straordinaria. Nessuno dunque dovrebbe esser promosso senza avere « prima sostenuto una prova di molti anni, nè dovrebbe poi esser permesso di « condurre una vita oziosa ed inutile » (pag. 42).

L' A. Verissimo: bravo! Ed appunto per questo la Chiesa è sì gelosa dei seminarii per gli ordinandi: agli ordinati poi non so che i canoni permettano l'ozio e la spensieratezza.

F. P. Intanto però « tanti ecclesiastici servono nelle private famiglie, dico- « no la messa a comodo dei padroni, scrivono le lettere, dirigono la economia e « ciò per pochi danari finchè non venga il momento che si possano credere per-

---

1 *Esprit des lois* l. 23, c. 21, pag. 366.

2 E non avrebbe detto quegli altri due spropositi in una sola frase: » cet- « te vertu (la castità) est plus parfaite « *parce que* par sa nature elle doit être « pratiquée par très-peu de gens ». (ivi pag. 371). Questa virtù *per sua natura* dev'essere, *più* o *meno*, praticata da tutti; ma quando anche dovesse praticarsi da pochi, non sarebbe questa la ragione per cui essa è perfetta; anzi l'esser perfetta è cagione *per cui* vien praticata da pochi. Se il doversi una cosa praticar da pochi fosse indizio di perfezione, il suicidio, e il parricidio sarebbero le cose più perfette poichè non debbono praticarsi da nessuno.

3 Ivi pag. 180 e seg.

4 Ivi pag. 34.

« sono necessarie (pag. 46) togliendo così il pane a giovani onesti ed istruiti, « a padri di famiglia che trovansi senza pane. . . . Ah parmi vedere la muta « loro disperazione, lo squallor della moglie, il pianto dei figli affamati.... »

L' A. Oh cielo! voi mi movete a pietà. Ma qui che rimedio può porvi la Chiesa? Voi lo sapete: « il gius canonico si combina qui (*come per tutto altrove*) « col dritto della umanità e col decoro del sacerdozio » (pag. 47) ma per disgrazia codesti preti di cui voi parlate sono gl'imitatori fedeli di quei vostri cari ministri protestanti i quali « riconoscendo unicamente una podestà, non hanno « interesse di servire alle massime di verun'altra »: onde non badano nè a gius canonico, nè a vescovo, nè a papa. Sicchè, io replico, che rimedio?

F. P. « Converrebbe procedere per via d' inquisizioni ordinando » agli ispettori d'informarsi dei preti pagati: presa la quale informazione intimassero ai padroni di licenziarli notificando le persone dei sostituiti (pag. 49).

L'A. Temo forte, che codesta vostra *Inquisizione* non arriverà mai a farc un *auto-da-fé*: il secol nostro troppo è contrario alla Inquisizione. E poi costoro trovano mille protettori giacchè servono nelle grandi famiglie. E poi come accertare che sieno amministratori pagati? Essi « dicono la messa a comodo dei padroni »: vorreste farla dire dai *giovani istruiti* e dai *Padri affamati*? Essi servono come educatori: vorreste proibir loro di educare i figli altrui, voi che lodate i protestanti di occuparsi nell'educare i proprii? ovvero vorreste proibire all' aio il divenire amico, ed all' amico di prender premura pel padron di casa? A togliere tale specie di disordini ci vuole un' autorità che muova le coscienze; e queste poco si piegano agli ispettori e ai giusdicenti, benchè voi li vogliate constituire, nuovi direttori spirituali, a discernere le vere vocazioni (pag. 36). « Tutto ciò non formerebbe che un rimedio palliativo » (pag. 40).

F. P. Eh il vero rimedio, lo so ben io qual sarebbe.

L' A. E quale?

F. P. « Provveduti i ministri della religione coi proventi del loro ufficio, « si limitassero loro gli acquisti per via di successioni, donazioni e contratti. « Tal metodo proverebbe la verità della vocazione, poichè coloro i quali per « interesse disonorano l' abito ecclesiastico sarebbero dallo interesse ritenuti al « secolo, dallo interesse invitati al matrimonio (pag. 37), nè accadrebbe alla su- « prema autorità di doverne moderare il concorso » (pag. 41).

L' A. Parmi in sostanza che vorreate spogliar i preti dello stato civile, e ridurli quasi a stato monastico.

F. P. Per carità, Dio guardi! « Io non ho parlato finora degl' inutili contem- « plativi (pag. 68) perchè tali adunanze religiose sembrano declinare a poco a « poco al loro termine: ma se soprabbondano i preti, molto più superfluo è « l' accessorio di tante case religiose. Queste ammesse negli stati cristiani per « volontà dei sovrani, possono per la stessa abolirsi; tali essendo i sovrani in « tutto quello che non è puramente dogmatico e spirituale » (pag. 66 e 67).

L' A. Veramente io non credea che un uomo abbia ugual libertà e a non promettere e a rivocare la promessa; ed avea sentito dai nostri vecchi che la parola è un vincolo tanto più sacro quanto il promettitore è persona più onesta, e più sublime. Ma di questo potrem ragionare altra volta: torniamo ai preti. Voi dunque vorreste lasciarli al secolo, ma isolati, sbanditi, spogliati?

F. P. Sì, sì: « questo è il vero rimedio quanto semplice altrettanto efficace. « I ministri dell' apostolato denno cominciare dalla pratica rinnegazione di sè « medesimi (pag. 41) alzarsi al di sopra della umana virtù, vivere concentrati « in sè medesimi, e non esternarsi se non pel bene delle anime e per la gloria « di Dio, (pag. 50 e 51). Nè dovrebbe loro riuscir gravosa la legge che limitasse « gli acquisti: verrebbero compensati dalla nobile compiacenza di veder me« glio distribuita la sussistenza e la felicità (pag. 37). Quando ciò si eseguisca « gli ecclesiastici ristretti al solo numero necessario, più occupati, più esem« plari, più egualmente provveduti, saranno chiamati non da interesse ma da « vocazione divina. Allora si alzerà su queste basi il simulacro della pubblica « felicità, e intorno a lui si aggireranno feconde di buoni effetti queste *idee so« pra la popolazione* » (pag. 122 e 123).

L' A. In vero non posso negarvelo, le vostre idee si aggirano intorno ad *un simulacro* di pubblica felicità. Or giacchè sembra a voi un mezzo sì fecondo di buoni effetti il condannare tutti i sacerdoti zelanti ad una specie di morte civile, per premio del sacrificarsi che fanno a bene delle anime e a gloria di Dio, pare a me che un tal mezzo fareste bene di estenderlo ad ogni specie d'impiegati. Perciò in quella società beata ove le vostre idee alzeranno una volta questo simulacro di felicità, vi consiglierei di pubblicare ed affiggere al piedistallo il seguente

DECRETO

Noi F. P. ecc. ecc. ecc.

Considerando che uno sciame d' impiegati avvilisce gl' impieghi ed assorbisce le nostre finanze; che il loro numero fa che poco lavorino; che scemato il numero lavoreranno più, e più lavorando saran più onesti e però faran meglio: decretiam quanto segue.

Art. 1.° Tutti gl' impiegati, paghi del loro stipendio, saranno privati del dritto di *successioni, donazioni e contratti*.

2.° Questi dritti verranno lor compensati dalla nobile compiacenza di veder meglio distribuita la sussistenza e la felicità agli sfaccendati oziosi.

3.° Il primo sfaccendato del nostro regno è incaricato della esecuzione del presente decreto.

Firmato F. P.

Che ne dite di tal decreto? In quanto a me ho tanta fede nel vostro saper legislativo che ardisco promettervi niuno indegno esser mai più per ambire i vostri impieghi, se non fosse un qualche pezzente che nulla avesse da perdere. In quanto ai ministri della religione avrete, senza fallo, ottenuto l'intento: senza fallo scemeranno di numero, giacchè i giovanetti che abbracciano lo stato ecclesiastico, non entrano in esso eroi, ma a poco a poco vi si formano. Non sapran dunque risolversi a tanti sacrifizii da voi richiesti se non o quei miserabili che nulla posseggono, o quei portenti della grazia, che brillano sì rari.

Allora cresciuto a vostro taleoto il numero de' mariti, e forse ancor dei postriboli, forniranno abbondantissima *la carne da cannone* 1 a quel *Celibato-militare*, che solo fra tutti i suoi fratelli (pag. 78) dalla vostra clemenza meritò indulgeoza ed assoluzione non ostante *la prima legge divina*, *naturale*, *politica*.

CXII. *Delle funzioni sociali e delle professioni : contro Ahrens.*

L'Ahrens annuncia questa opinione dicendo 2 che « le caste, le corporazioni « chiuse, le investiture ereditarie di funzioni sociali vengono considerate come « contrarie alla giustizia, dappoichè esse impediscono lo sviluppamento sociale ». Egli è questo un confondere *le funzioni sociali* colle *professioni :* certamente, com' egli dice, la società non dee frapporre (*gratuitamente*) ostacoli all'esereizlo di una *professione*, cioè non deve impedir nessun uomo nell'esercizio di sue forze quando col giovare altrui egli procura di guadagnarsi pane ed agiatezza: qui egli pensa al proprio individuo, guadagna *per sè*. Ma l' *impiegato* non è un *artigiano*: lavora *pel pubblico* non eerca direttamente il guadagno *per la famiglia*. Dunque chi ha cura del pubblico può regolare l'*operare* dell' impiegato, ed apporre all' *operante* le condizioni richieste a tale operazione. Abbiam detto che la società non dee frapporre ostacoli alla professionedi un'arte *gratuitamente*. Ma era egli gratuito l' ostacolo che frapponeasi dalle antiche corporazioni? La materia sarebbe lunghissima a discutere; ma non possiamo a meno di accennare alla meditazion dei savii alcuni punti.

1.° Le corporazioni soppresse ricompariscono oggi corrotte dal principio anarchico sotto nome di associazioni operaie. Grande indizio di qualche legge naturale la quale, *expellas furca, tamen usque recurret.*

2.° E perchè risorgono? perchè l' operaio sente il bisogno di associarsi per evitar l' oppressione dell' intraprenditore.

---

1 *Voilà de la chair à canon* : motto, dicono, di Bonaparte quando vedeasi in mezzo alle folte sue truppe.

2 Corso di Dritto naturale ossia Filosofia del Dritto.

3.° Vietargli l'usar di tal mezzo è un togliere la libera associazione. Vedi stranezza! Gli oppressori delle antiche corporazioni si dicono promotori della libera associazione.

4.° La perfezion dell'arte e la sincerità delle merci sooo gran bene della società; beoe che si consiegue più facilmente quando l'arte è una associazione bramosa del proprio decoro. Non è dunque gratuito l'onore imposto ai fattorini di aggregarsi alla corporazione.

5.° È utile non solo a sicurar la società intorno al valor degli operai e delle merci, ma anche ad ispirare ai giovani artigiaoelli amor dell'ordine e riverenza all'autorità.

Bastino questi cenni: trattar la materia sarebbe opera di lunga lena.

CXIII. *Valor cristiano.*

Quaoto questi eroi del popol saoto sieno atti ad infiammar di amor patrio un guerriero cristiano, ognun lo vede, per poco ch' egli scorra quelle pagine memorande, ove un Dio ne stampò con eterni caratteri le imprese: *monumentum aere perennius.* L'autore del dizionario biografico 1 ne reca, senza saperlo, un esempio in tal uomo, sopra la eoi tomba non vi rinerescerà, lettor cortese, ehe aparga poehi fiori l'autore di questa operetta, il quale a Lui va debitore della vita, e di tanti altri beni morali maggiori assai della vita. « Cesare d'Azeglio « (diee l'articolo biografico) . . . . . quando arse la guerra contro i Franeesi « mosse a eombatterli eol suo reggimento e fu fatto prigioniere. I suoi commili- « toni il tennero per morto; e giuntane la nuova alla famiglia, fu aperto il suo « testamento, nel quale si trovò ehe proibiva a' suoi di portar il lutto se fosse « morto in difesa della patria. Un altro sentimento di amor patrio manifestò « quando gli fu offerta la sua liberazione, a patto ehe più noo servisse contro la « Francia ed ei la rifiutò dieendo ehe niun cittadino fedele poteva aeeettar tal « condizione: allora gli fu renduta la libertà seuza obblighi ecc. » Fin qui l'autore della biografia: ma egli non sapea ehe questi sensi magnanimi di patrio amore si fomeotavano in quell' anima grande colla lettura del libro dei Maccabei, di cui mi mostrava talora il pieciolo tomettino di edizione Elzeviriana che sempre recava seco alla guerra.

L'Abbate Carron ha raceolte in tal materia varie memorie di valorosi militari cristiani, prineipalmente franeesi. Se una penna valente desse ai loro esempii linguaggio italiano, e vi aggiungesse quel tanto ehe le storie di altre nazioni potrebbero somministrare, sarebbe eodesta operetta non solo un piacevole e su-

1 Dizionario biografico universale, prima versiooe dal franeese. Firenze, Tipografia David Passigli.

goso pascolo a chi sa militare da cristiano, ma anche una opportuna apologia di fatto contro certuni che credono necessaria a combattere con valore una certa dose di spensieratezza e di empietà.

CXIV. *Doveri della società verso i militari.*

Or come può una società non arrossire della propria crudeltà verso i suoi figli, che per lei corrono a morte, allorchè nega loro nel campo i conforti della religione, costringendoli a perire senza un sacerdote, dalla cui voce essi spererebbero salute? Li derida pur l'empietà; essa però non può negare che tale è la lor fede: e a questa fede, per *compensarle* il sacrifizio della vita mortale, s'impone di più il sacrifizio di una felicità immortale. (È noto che ultimamente il Generale francese comandante in Africa perì in tal guisa sopra il campo implorando indarno un confessore.) Il permettere, anzi procacciare al soldato i mezzi sociali di religione non è un dover *religioso soltanto*; ma anche un dovere di giustizia, di gratitudine ecc.: in somma dovere di carità *cittadina*.

Al qual proposito merita di esser letto il seguente articolo estratto dal *Giornale del regno delle due Sicilie. Anno* 1842, *n.* 124, 9 *Giugno. Art. Gran Brettagna Giornale Standard.* 25 *Maggio.*

« In una delle ultime Sessioni della Camera de' Comuni, sir O' Connell propose che fosse nominata una giunta speciale per esaminare lo stato di abbandono in cui si trovano rispetto alla religione i soldati cattolici, che servono nella Cina e nelle Indie Orientali. Il sig. Baring assicurò, che il governo indiano si era adoperato in ogni occasione per aiutare come poteva i soldati cattolici, sì col soccorso di preti come con libri; e che in quanto al contegno di alcuni comandanti, i quali volevano obbligare i figli della Chiesa Cattolica ad accettare il catechismo protestante, il supremo comandante, appena ne fu informato, prese le debite disposizioni perchè tale disordine più non si rinnovasse. Dall'altro lato sir Enrico Hardinge (ministro della Guerra) affermò non esservi ufficiale nell'esercito che non ammiri altamente il coraggio de' soldati cattolici e non nutra la più alta stima per le loro religiose massime: inoltre riputava egli inutile la proposta presentata dall'illustre giureconsulto (sig. O' Connell), poichè dal lato del Governo si farà ogni possibile per soddisfare alle giuste domande dei Cattolici. Dopo tale dichiarazione, il sig. O' Connell ritirò la sua proposta ». Mentre correggiamo le prove tipografiche di questa edizione abbiam la consolazione di vedere compiuto il dovere da entrambi i citati governi. La Francia e l'Inghilterra hanno somministrato ai loro eserciti i conforti della religione nell'atto di spedirli alla terribil guerra d'Oriente contro la Russia: e i Francesi principalmente son divenuti l'ammirazione degli orientali per l'assistenza, e spirituale e corporale donata ai moribondi dai Cappellani e dalle Suore di Carità.

CAPO VII.

Conclusione

Della divisione dei poteri politici.

SOMMARIO

1231. ***Dottrina del Montesquieu sopra tal materia;* — 1232. *essa non è universale: suppone due errori* — 1233. 1.° *errore: non avervi sicurezza ove sono i poteri uniti* — 1234. 2.° *errore: i poteri politici poter essere totalmente divisi.* — 1235. *Illusione del preteso* bene comune. — 1236. *Si riduce la dottrina del Montesquieu a termini generali;* — 1237. *tre mezzi di subordinare la forza al* dovere: morali, materiali e misti: — 1238. *la loro bontà è relativa alla situazione sociale del momento.* — 1239. *La divisione dei poteri non è sempre un bene.* — 1240. *Vera dottrina intorno alla division dei poteri;* — 1241. *è comprovata dal fatto. Il potere si andò dividendo nello stato di natura* — 1242. *si riunì nello stato ristorato dal Riparatore* — 1243. *tornò a dividersi scemando la forza religiosa.* — 1244. *Queste verità nascono da cause intrinseche.* — 1245. *Conchiusione della nostra teoria sopra il bisogno di divisione* — 1246. *sopra la forma di tal divisione. Epilogo.***

1241. Da quanto si disse intorno ai poteri politici è facile il comprendere qual giudizio portar si debba intorno alla loro *distribuzione* [a]. Pretese il Montesquieu *non esservi libertà quando* quegli stesso *che fa la legge*, egli e *la eseguisce e giudica della esecuzione;* e pretese dimostrar questo assunto per la tendenza che ha natural-

---

a V. *Esame Critico* p. 1, cap. X, e p. 2, cap. III, §. 3 a 7.

mente ogni potere ad ingrandirsi ed invadere [a]. Ma egli dimenticò la forza della ragione e della coscienza, le quali ben possono moderare questa tendenza funesta; e che, essendo la specifica e più nobil parte dell' uomo, sembrano meritar qualche luogo nel calcolo delle forze motrici della società. Or se questa ragione e questa coscienza facciansi entrar in conto, egli è evidente che la teoria del Montesquieu viene a perdere gran parte di sua importanza e di sua evidenza. Senza perder tempo ad esaminarla partitamente ci contenteremo di rimettere i nostri lettori al parere di autore non sospetto amico del Presid. e incredulo peggior di lui, l' Elvezio [CXV]. In quanto a noi attenendoci alle funzioni teoriche, conformi alla natura del nostro libro, presentiamo in poche parole ciò ch' ella ha di vero, ed eliminiamo ciò che ha di falso ed assurdo.

1232. La prima verità che da sè si presenta è, che il sistema del Montesquieu, il quale nel libro di lui sembra una legge *essenziale* della costituzione sociale, non è realmente se non una maniera particolare di soddisfare alla legge universal di giustizia sociale; la quale esige che *l' autorità ordini a ben comune* [426 ecc.] Presupposta questa legge qual primo assioma, il Montesquieu sembra soggiungere — è impossibile che una sola persona (fisica o moral ch' ella sia) ordini a ben comune, quando ella gode il possesso di tutta l' autorità, dunque l' autorità o siano i poteri politici debbono esser divisi —. Se invece di questo raziocinio sì universale egli avesse detto che *in molti casi* L' UOMO *abusa delle autorità; dunque in molti casi può riuscirne utile la divisione fra molti;* egli avrebbe

---

a *Espr. des lois* l. XI, c. 6. La distinzione del MONTESQUIEU, comunque inesatta, può bensì esser mentale ma non effettiva.... Questo disgiungere.... forma quelle viziose dicotomie, peste della buona teorica e della buona pratica. Questi tentativi recano tanti e tali inconvenienti che ecc. (ROM. L. VII. pag. 560).

detto vero, ed avrebbe lasciato sussistere la possibilità di ogni forma politica. Ma il suo secreto interno era di costituir l' universo alla *inglese;* e però dovette spacciar con franchezza due errori; 1.° non esser possibile che si abbia sicurezza sotto l' autorità *concentrata* in una sola persona: 2.° che l' autorità possa essere *nonconcentrata* in qualche o individuo o corpo.

1233. Dissi errore il primo perchè 1.° affinchè non si possa aver sicurezza sotto i poteri *uniti*, converrebbe che questa unione portasse abuso di potere *per sua natura;* il che se fosse ne seguirebbe questo abuso essere *necessario:* or non è necessario a confessione degli avversarii medesimi; dunque *si può talora* sotto i poteri uniti aver sicurezza: 2.° realmente si possono avere e si hanno tutto di tali fondamenti di sicurezza, che non si può *moralmente* dubitare dell' *abitual* condotta di una persona (o fisica o morale) ancorchè dotata ella sia di tutto il potere. E in verità chi non ravvisa in ogni famiglia tranquillissimo il figlio, benchè il triplice potere concentrato sia nel padre [a]? Vero è che la moral sicurezza, per cui vive tranquillo il figlio sotto lo scettro paterno, è fondata principalmente in quella tenerezza con cui lo raddolci natura: ma qualunque ne sia la ragione, il fatto è sicuro: e posto il fatto, apparisce fallace *la generalità* della teoria da noi confutata. *Potrà* dunque esser fallace anche nell' applicazione alla sovranità.

Tanto più che nell' autorità sovrana posson trovarsi altri fondamenti di giustizia o d' interesse, i quali compensino ciò che vi manca di tenerezza, e rassicurino i sudditi con moral certezza di loro inviolabilità. Onde è troppo ardito il Romagnosi quando afferma mancare ai funzionanti pubblici que' freni che il privato incontra nel privato convivere (*Ist. di civ. Fil.* l. VI, p. 481). E

---

a Bentham *Oeuvres* T. II, pag. 249.

in verità se nel sovrano mancano gl' istinti del sangue, essi mancano pure nel suddito; il suddito è dunque più disposto che il figlio a resistere, ed ecco pel sovrano un motivo di timore [a]: di più i sudditi sono più numerosi; i sudditi non dipendono nella quotidiana esistenza; i sudditi non sono a perpetuo convivere. . . . quante circostanze atte a diminuire il pericolo di abuso nell' autorità sovrana, e però ad assicurare *moralmente* il suddito nelle *abituali* sue disposizioni! Quanto più forte poi a guarentir il suddito è il senso di natural giustizia e beneficenza in chi non ha interesse ad offendere! [478 segg.] E parlo di sicurezza *morale-abituale*, perchè sotto governo di uomini cioè di *enti-liberi* e *peccabili* niun' altra potrà mai rinvenirsene.

Questi principii razionali vengono confermati dal *fatto:* sono a migliaia i sudditi tranquilli sotto il più mediocre governo assoluto [b] appunto perchè comprendono che il sovrano non ha interesse ad offenderli, e che non avendolo non li offenderà. Al qual proposito il Cousin notò che oggidì i governi assoluti operano come se fos-

---

a V. *Esame Critico* P. 1, cap. X, §. 3.

b Merita d' esser veduta in tal proposito una lettera di Eugenio Sue al compilatore del *Débats* (Parigi 30 giugno) inserita nel romanzo i *Misteri di Parigi* in forma di nota al capo CXLIII, p. 114 segg. dell'edizione di Napoli 1845, ove in principio egli esclama: « Si può egli sperare che un giorno la Camera de' Deputati, cui ogni e qualunque iniziativa appartiene, comprenderà, che per lo meno è strana cosa che in Francia le classi povere e operarie sieno trattate incomparabilmente meno bene che negli Stati così spesso chiamati dispotici? È almeno consolante di constatare, che de' Sovrani nei quali risiede la onnipotenza veglino così paternamente, così piamente agl' interessi degl' infelici ». Parla dell' *avvocato dei poveri*, carica del foro piemontese. Ed Heeren: *Polit. et commerce des anciens* (Trad. Suckan. Paris 1830) t. 1, sez. 2, c. 2, pag. 463: » La puissance du despote pour faire le bien n' est pas moindre que pour faire « le mal.... Si un oracle appellait toujours au pouvoir le plus sage et le meil- « leur, le philosophe ne rougirait peut-être pas de se déclarer le défenseur « du pouvoir arbitraire. »

sero costituzionali (elogio per essi veramente onorevole), ed attribuisce questa loro moderazione alla influenza degli stati costituzionali. Ma a dir vero io credo che e nei costituzionali e negli assoluti la moderazione nasca dal perfezionamento della ragione e della educazione: giacchè più moderati si mostrano anche quei governi ove le forme costituzionali aveano nei secoli scorsi tutta la ruvidezza della loro epoca. Falso è dunque il primo principio del Montesquieu che asserisce, non avervi libertà ove sono concentrati i poteri in un solo individuo o in un sol corpo.

1234. E buon per noi che la prima proposizione è falsa, giacchè se fosse vera, ogni libertà sarebbe morta, non essendo *possibile un governo ove non sieno concentrati i poteri*: che è la seconda proposizione da noi poc'anzi censurata [1233]. Il Montesquieu la suppone implicitamente, giacchè senza tal supposizione tutto il suo sistema andrebbe a terra: ma codesta ipotesi è contraria alla natura della società per modo, che l'A. medesimo è costretto a distruggerla, assicurandoci che nel governo costituzionale i tre poteri cammineranno di concerto [a]. E in verità dove sarebbe la società senza *concerto*, senza *unità*? dove la *unità* se non si *concentrino* i poteri divisi? Dunque la macchina della divisione dee finalmente tornarsi alla unità, se vuolsi che la società cammini. Or questa unità non costituisce ella una persona morale, conosciuta da tutti sotto il nome di *società governante*? e senza questa *persona governante* [441] è ella possibile una società? certo che no. Dunque se fosse vero che « tutto sarebbe perduto, ove il *medesimo corpo* esercitasse i tre poteri [b] »

---

a Elles seront forcées d'aller de concert (L. XI, c. 6, pag. 141).

b Tout serait perdu si.... le *même corps* exerçait les trois pouvoirs (L. XI, c. 6.)

perduta sarebbe ogni libertà sopra la terra, essendo impossibile, che chi governa non sia o un individuo, o *un corpo*. Ben potrà questo comporsi or di molti individui, or di molti corpi; ma sempre dovrà finalmente ridursi alla unità, e però costituire *un corpo* [a].

1235. — Ma in questa mia società governante, in questo corpo *uno*, le funzioni sono distribuite in varii organi separati. Or ecco, potrebbe dire il Montesquieu, ciò che rende sicura la libertà cittadina; separati così i poteri, non potranno combinarsi se non quando trattasi di cosa utile a tutti; e però il ben comune sarà messo in sicuro. — Sì, sarà messo in sicuro il ben comune (o piuttosto l'utile) di tutti quei che governano i quali sono sempre il minor numero e dei più potenti [506] [b]; ma *la giustizia*, vero ben comune, ma l'utile del maggior numero e dei più deboli, che sono i governati, questo non sarà messo in sicuro dalla divisione dei varii poteri nei varii organi, ma dalla retta disposizione delle volontà governanti [c].

Non nego io già che il contrasto di queste non possa talvolta produrre una buona risoluzione [1068 ecc.]; ma nego che debba que-

---

a Il faut toujours reconnaître *une* autorité supérieure, qui ne reçoit pas la loi, et qui la donne. (Benth. *Oeuvres* T. I, pag. 231). La teoria del Montesquieu introduce nella politica il *dualismo* de'manichei invece della unità sociale. « La parola *bilancia dei poteri* contrastanti non sottomessi ad un poter centrale che li predomini, è un controsenso che sovverte ogn'idea di politico governo » (Romagn. *Ist. civ. filos.*, T. I, pag. 483.)

b Nelle rep. greche e nella romana il ben comune di 20 mila cittadini sacrificava 300 mila schiavi: in Irlanda un milione di anglicani 7,000,000 d' irlandesi: nelle costituzioni mazziniane poche migliaia di settarii opprimono tutta una popolazione cattolica, come nel Cantone di Friburgo, nel Ticino, nel Valese ecc. dopo la disfatta del Sonderbund.

c V. *Esame Critico*, P. I, cap. 4, n. 94 segg.

sta sempre nascere dal contrasto; e che questo contrasto sia ristretto alla divisione dei poteri proposta dal Montesquieu: giacchè non veggo maggior difficoltà nella rea collusione di 30 persone investite di tutti i poteri che nella collusione di queste medesime persone investite di poteri distinti: se dunque con tutti i poteri in comune poteano tiranneggiar il debole [a], potranno tiranneggiarlo nientemeno combinando poteri distinti.

1236. La dottrina dunque del Montesquieu nella sua generalità è falsa; e perchè sia vera vuolsi ridurre a certi casi particolari, nei quali potrà essere utile il dividere fra molte persone i poteri politici. Ma questi casi non potrebbero eglino ridursi ad una qualche norma generale che desse loro un aspetto *teoretico*, e li rendesse obbietto di scienza? Sì, che potrebbero. E a ben comprenderlo riflettete che la teoria del Montesquieu nacque dallo aver considerato nel governo il solo elemento della *sensibilità* e dallo aver dimenticato quel della *coscienza* [1231, LXXXV]: figlio del *sensismo* francese, lo *Spirito delle leggi* s'immerse quasi sempre nell' ordine materiale come altrove notammo [LXV, 1134-8], trascurando, come sogno di anime belle, l'elemento morale. Procuriamo noi di congiungere l'uno e l'altro elemento, e di attribuir ad essi la giusta loro influenza; e la formola del Montesquieu dovrà cangiarsi in questa — NON PUÒ AVERSI SICUREZZA, SE LA FORZA MATERIALE NON VENGA SUBORDINATA ALLA FORZA MORALE: E PER CONSEGUENZA UNO STATO ALLORA È PERFETTO QUANDO LA FORZA MATERIALE È SUBORDINATA ALLA MORALE —

1237. Or in due modi si può ottenere questa subordinazione cioè 1.° col far sì che il possessore della forza materiale sia *volontaria-*

---

a Dans les républiques d' Italie, où ces pouvoirs sont unis, la liberté se trouve moins que dans nos monarchies. (*Espr. des lois*, L. XI, c. 6.)

mente subordinato alla forza morale, vale a dire al dritto; 2.° col far si che anche a mal suo grado egli debba operare in conformità del dritto. Il primo si ottiene collo stabilire in chi governa la luce del vero e la rettitudine della giustizia; il secondo si ottiene contrapponendo alle influenze malefiche delle passioni di chi governa la relazione di altre passioni uguali e contrarie. Si danno dunque due metodi estremi di suprema organizzazione politica, conformi alle due grandi scuole filosofiche *idealismo* e *sensismo*, e ai due elementi del composto umano da cui queste nascono, *spirito* e *materia*. E siccome la *perfetta umanità* consiste nella retta combinazione di questi componenti in un sol soggetto [Introd.]; siccome la perfetta filosofia nella teoria media che congiugne l' uno e l' altro elemento; così la perfetta organizzazione politica è quella ove sono rettamente coordinate le due influenze [732].

1238. Evvi per altro un gran divario fra *teoria* filosofica e *organizzazione* politica: la *teoria* discorre del vero, la *organizzazione* promuove il bene: la teoria lavora da padrona sulle proprie idee, la organizzazione lavora sulle altrui volontà da semplice governatrice. La prima dunque allorchè conosce il vero può tosto aderirvi; ma la seconda, conosciuto il bene, dipende ancora nel suo operare dalle disposizioni accidentali e precarie delle volontà ch' ella dee muovere. Retta dunque sarà la teoria filosofica allorchè si conformerà *assolutamente* al vero; ma la organizzazione politica allor soltanto sarà perfetta quando, oltre la mira al *bene* che dovrebbe essere, misurerà ancora le sue forme colle *forze* che lo debbon produrre, considerandole nel loro stato presente [1094].

Quindi è che in uno stato ove abbia molta forza la coscienza saranno men necessarii i contrasti delle passioni; all' opposto ove la coscienza è debole, il contrasto delle passioni debb'essere più equilibrato e gagliardo [742]. Or l' equilibrio delle passioni si ottiene più agevolmente quando esse hanno ciascuna in mano una parte del

potere sovrano. Dunque la divisione dei poteri è tanto più necessaria in uno stato, quanto nella costituzione di esso è minore la influenza della coscienza: e viceversa quanto più la costituzione di uno stato assicura la influenza della coscienza, tanto meno sarà in esso necessaria la divisione dei poteri politici. Potrebbe questo stesso problema risolversi movendo da un altro principio. La società umana abbisogna di *essere* e di *operare* [310] cioè di *conservazione* e di *progresso*. Sarà dunque tanto più perfetta quanto meglio associerà codesti elementi: or l' autorità è elemento di *stabilità*, la moltitudine di *progresso* per la natura delle cose [556]. Sarà dunque la prima associata alla seconda quando l' elemento stabile tende al progresso, il progressivo alla stabilità. Questa fusione dipende da sacrifizio reciproco d'interessi, giacchè interesse trae l'autorità a *stare*, la moltitudine a *progredire*. Il sacrifizio dell'interesse nasce da amor dell' ordine. Dunque a proporzione che regna quest' amore la monarchia diviene progressiva, la democrazia stabile, il contrasto men necessario. All'opposto a proporzione che regna l'interesse, il contrasto è più necessario per ispingere la monarchia al progresso e legare la democrazia all' ordine presente. In ogni caso però minor male è per una società conservarsi senza progresso che progredire senza conservarsi: *primum est esse, deinde operari*.

1239. — Ma perchè, potrebbe domandar taluno, perchè non istabilire per legge universale questa *divisione dei poteri*, poich'essa è giovevole? Che male sarebbe che in quei popoli ancora ove la coscienza può molto, si trovasse la giunta di questo impulso materiale? — Rispondo: Certamente dalla regola che abbiam or ora stabilito, e dal fatto altrove notato [691, 1106 ecc.] riesce evidente non solo essere convenevole per dritto, ma necessaria per natura, una qualche divisione dei poteri politici fra gli uomini associati: ma riflettasi bene che tutto ciò che si concede al bisogno di *contrasto* si toglie al-

la *unità* ch' è il più essenziale costitutivo, anzi è l' *essere* stesso della società [455 ecc.] La *divisione dei poteri* è dunque *per sè un male* sociale, nè diviene un bene se non *in quanto è necessaria* ad impedire mali maggiori. Dunque tutta la divisione non necessaria è puro male, nè deve ammettersi in un perfetto ordinamento politico [a]: e se abbiamo consentito poc'anzi non sussistere società umana senza qualche divisione, ciò avviene appunto perchè la imperfezione della umanità mai non permetterà fra uomini un ordinamento politico assolutamente perfetto.

1240. Si avverta bene, e si ponderi con tutto il peso di sue ragioni la dottrina proposta; e forse in essa si troverà non solo il fondamento con cui risolvere il problema della *divisione dei poteri*, ma anche la spiegazione della storia filosofica di esso problema.

Il problema dice: — è egli necessario per quiete del suddito che i poteri sovrani sieno posseduti ciascuno da persona diversa? — La dottrina generalissima risponde: tanto sarà più opportuna una tal divisione, quanto il possessore unico dell'autorità andrebbe più soggetto a traviar per passione. Questa applicata alle sovranità concrete, quali conseguenze presenta? 1.° La sovranità del Creatore è tanto più perfetta quanto più assoluta. 2.° La sovranità di uno scellerato tanto più retta, quanto più legata. 3.° La sovranità di un uomo abbandonato alla fiacchezza natia, e però più propenso a cedere alle passioni, dovrà abbondare di ritegni e di contrasti ch' egli si sforzerà continuamente di scuotere. 4.° La sovranità di un uomo

---

a « Le caractère dominant de la barbarie c'est la prédominance de l'individualité.... l'empire des volontés et la lutte des forces individuelles c' est là « le grand fait de la société barbare... La société consiste essentiellement dans « la portion d'existence que les hommes mettent en commun, par la quelle ils vivent sous les mêmes lois. C'est-là à proprement parler, le fait social. » (GUIZOT, Leç. XLI, *Civil. Franc.* pag. 551 seg.)

sostenuto da mezzi naturali di educazione e da soprannaturali di religione, abbisognerà di ritegni minori, ed esso se gl'imporrà più volentieri da sè medesimo.

Così risponde la teoria secondo i varii casi in cui può trovarsi la società pubblica [a].

1241. Chiedete ora alla storia filosofico-politica del genere umano quali furono le vicende della *division dei poteri*? Vedrete spuntare il potere *uno* nella società patriarcale col sostegno della religione primitiva e della tenerezza paterna: decadendo la religione vedrete le nazioni più svegliate e colte propendere verso la divisione, non pur nelle repubbliche, ma anche nelle monarchie. Una prima divisione darà calma per qualche tempo alla nazione pel contrasto dei governanti moltiplici: ma questi a poco a poco congiungendosi d' interessi, e divenendo *un corpo* [1234], renderanno necessarie nuove suddivisioni; e produrranno una perpetua tendenza *democratica* o piuttosto *anarchica*, la quale giunta all' abisso, provocherà il *despotismo*.

1242. Spunterà frattanto da una terra benedetta la *giustizia*, e stabilirà una perfetta monarchia appoggiata alla *infallibilità* di una voce che insegna e alla *santità* di una legge che governa indefettibilmente: ma nell' atto di fidarne il triplice diadema ad uomo mortale e fragile, ne tempererà il potere [916] con una tinta di forme aristocratiche [b]. I popoli che in questa universale associazione prenderanno parte e col credere e col vivere, acquisteranno fede nuova-

---

a Troviamo nel giornale dell' I. R. Istituto di Milano (T. I, pag. 252) una bella analisi dell'opera tedesca — Saggio per istabilire la scienza politica sopra base immutabile per un uom di stato, — le cui vedute ci sembrano alle nostre analoghe assai, e che raccomandiamo ai saggi filosofi, benchè non ci sia stato possibile finora il consultarla come pur brameremmo. L'A. diecsi essere il sig. Ant. Hedler di Krautsz Consigl. Aul.

b Tale è il governo della Chiesa al parere di sommi teologi.

mente e alla possibilità di una coscienza vincitrice delle passioni, e alla possibiltà di un governo regolato dalla coscienza: ed ecco risorgere monarchie assolute per consentimento dei sudditi, a cui ispira fiducia nel principe e la religione che professano comune con esso lui, e il padre comune [1036] da cui dichiarasi il dritto (*ius dicitur*) a principi ed a popoli [a]: ecco regnanti inalberar sul diadema la Croce regolarice sovrana e soggettar ad un potere morale, distinto dal loro, la forza irresistibile dello scettro: ecco l'epoca in somma dei Re santi, del potere assoluto, dei sudditi devoti al trono [b].

1243. Ma i successori si sottrarranno a poco a poco, prima col *fatto*, poi colla *dottrina* alla giurisdizione del pastore supremo e alle voci della coscienza; e torneranno i popoli a diffidarne e ad implorar guarentigie dalla divisione dei poteri; e quei popoli e quei secoli che più avran *protestato* contro la fede e contro la santità del cristianesimo, quelli saranno i più ardenti a volersi assicurare col dividere e suddividere l' autorità: ed ogni nuovo trascorso di chi governa provocherà nuove suddivisioni, di cui la forza o anche il dritto ben potrà impedire la esecuzione, ma non riuscirà per questo ad estinguerne la bramosia.

1244. Bramosia stolta, se spera rinvenire un artificio con cui chi *può il tutto* nella società non abbia passioni; o avendole *non possa*

---

a Altre comunità vi rinunziarono spontaneamente (ai privilegi) più della tranquillità calenti che delle franchigie (Cantu', epoca XI, Cap. XVII, p. 417, *Stor. Univ.*) — Esempii consimili puoi leggere nel I vol., nota LV. —

b Il sig. Guizot che non comprende l'effetto naturale di questa fiducia reciproca, rimprovera alla Chiesa tra *i rei principii* (*mauvais principes qui ont joué un grand rôle dans notre civilisation*) « La séparation des gouvernans et des gouvernés, la teutative de fonder l' indépendance des gouvernans, d' imposer des lois aux gouvernés sans la libre acceptation de leur raison etc. » (*Civil. d'Europe*, Leç. 2, pag. 23).

soddisfarle [1030, 1229]; o non potendo, non tenti almeno di acquistar nuove forze: bramosia però non del tutto irragionevole, se da nuove suddivisioni sperasi solo qualche tregua al travaglio, qualora queste suddivisioni potessero sgorgare da fonte sincero di legittima autorità. Ma fuori del sistema religioso, quanto è difficile che l' autorità voglia da sè medesima dividersi, limitarsi! Nel sistema religioso poi (purchè non sia pura teoria ma pratica) qual popolo chiederà division dei poteri? se anzi il popolo suole render più assoluto il potere che egli sperimenta più benefico [LV.]; ed il sovrano all' opposto divide *di fatto* il potere, che gode in tanta pienezza *di dritto*, sì col consultare prima di dar leggi, sì col delegare alla loro esecuzione, sì col cercare da sè stesso argini insuperabili a qualche trasporto repentino [1100].

1245. Conchiudiamo pur dunque che la *divisione de' poteri* è la politica della umanità decaduta, la *unità dei poteri* è la politica della umanità incorrotta, l' *avvicinarsi alla unità* dei poteri è il naturale andamento della umanità ristorata per virtù superna. La prima, effetto della colpa e del vizio, è un principio di distruzione sociale contrapposto ad un altro principio di distruzione più pronta, il despotismo: la seconda, effetto immediato della natura intelligente [302] è principio di perfezione sociale: la terza, effetto dello stato presente dell' uomo, misto di ragione e di corruzione, è un principio variamente applicabile, secondo il perpetuo oscillare, che fanno naturalmente le società e gl' individui, or verso il ragionevole or verso il bene sensibile.

Ed ecco, se non erro, il vero aspetto sotto cui presentasi nella universal sua forma la dottrina della *divisione dei poteri* politici; ben diversa, come ognun vede, dalla forma gretta e limitata sotto cui la presentò lo spiritoso legista del secolo XVIII, propenso troppo allo elemento materia, e però alle considerazioni locali e momentanee,

che a' giorni suoi trascinavano pur troppo a decadenza la sua nazione.

1246. Questo stesso difetto fece, che, tutto affissandosi in quel codice, fuor del quale credette non veder altro che servitù, limitasse le forme di divisione a tre soli poteri politici. Ma da quanto abbiam detto nel corso di questa dissertazione egli è chiaro che quattro sono, razionalmente parlando, i poteri politici: che, se vogliansi combinare in maniere varie e questi quattro poteri elementari (*costituente, deliberativo, legislativo, esecutivo*) e le moltiplici loro suddivisioni (organizzazione personale e territoriale; rimostranza e ispezione; legislazione civile e penale; poter governativo, amministrativo, giudiziario, militare di ordine civico o politico o guerresco) si troverà campo a studiare assai sopra le forme possibili, e le tante e sì varie già esistenti che ci vengono presentate dalla storia antica e moderna. Lasciamo questo studio allo storico e al pubblicista; noi avrem soddisfatto al nostro intento [1044] se avrem presentato *teoricamente* un quadro compiuto dei poteri politici, dedotti dalla natura e non da particolari consuetudini o costituzioni di questa o di quella nazione; e se avrem proposto sotto il suo vero aspetto la teoria della reciproca lor relazione. E quando pure a tanto non sia giunto il nostro intelletto, sarem paghi almeno se in sì tenebrose regioni avremo alzata una fiaccola non traditrice, invito a più valorosi ingegni, che vagliano a diradarne la oscurità.

NOTE

AL CAPO VII.

CXV. *Giudizio dell' Elvezio intorno all'* Esprit des lois.

Non si può leggere senza ammirazione il parere di Elvezio in una lettera a Montesquieu, ove giudica il manoscritto dell' *Esprit des lois*. . . . « Je vous l'ai « dit, je vous le répéte, mon cher ami : vos combinaisons de pouvoir ne font « que séparer et compliquer les intérêts individuels au lieu de les unir. L'exem- « ple du gouvernement anglais vous a séduit. Je suis loin de penser que cette « constitution soit parfaite. J' aurais trop à vous dire sur ce sujet. Attendons, « comme disait Loke au roi Guillaume, que des revers éclatants, qui auront leur « cause dans le vice de cette constitution, nous aient fait sentir ses dangers : « que la corruption devenue nécessaire pour vaincre la force d' inertie de la « chambre haute, soit établie par les Ministres dans les communes, et ne fasse « plus rougir personne. Alors on verra le danger d' un équilibre, qu' il faudra « rompre sans cesse pour accélérer ou retarder les mouvements d' une machine « si compliquée. En effet n'est-il pas arrivé de nos jours qu'il a fallu des impôts « pour soudayer des parlements qui donnent au roi le droit de lever des impôts « sur le peuple? La liberté même dont la nation anglaise jouit est-elle bien dans « le principe de cette constitution, plutôt que dans deux ou trois bonnes lois, « qui n' en dépendent pas, que le français pourraient se donner, et qui seules « rendraient peut-être leur gouvernement plus supportable? Nous sommes en- « core loin d' y prétendre. — Je finirai, mon cher président, par vous avouer « que je n'ai jamais bien compris les subtiles distinctions, sans cesse répétées, sur « les differentes formes de gouvernement. Je n' en connais que deux espèces ; « les bons et les mauvais. Les bons sont encore à faire, les mauvais, dont tout

« l'art est, par differents moyens, de faire passer l'argent de la partie gouvernée dans la bourse de la partie gouvernante. Ce que les anciens gouvernements ravisaient, par la guerre, nos modernes l'obtiennent plus sûrement par la fiscalité. C'est la seule difference de ces moyens qui en forme les variétés. Je crois cependant à la possibilité d'un bon gouvernement où la liberté et la propriété du peuple respectées, on verrait l'intérêt général resulter, sans toutes vos balances, de l'intérêt particulier. Ce serait une machine simple, dont les ressorts, aises à diriger, n'exigeraient pas ce grand appareil de rouages et de contrepoids, si difficiles à remonter par les gens malhabiles qui se mêlent le plus souvent de gouverner. Ils veulent tout faire, et agir sur nous comme sur une matière morte et inanimée qu'ils façonnent à leur gré, sans consulter ni nos volontés ni nos vrais intérêts; ce qui décéle leur sottise et leur ignorance. Après cela ils s'étonnent que l'excès des abus en provoque la réforme; ils s'en prennent à tout, plutôt qu'à leur maladresse, du mouvement trop rapide que les lumières et l'opinion publique impriment aux affaires ».

DISSERTAZIONE SESTA

LEGGI DELL' OPERAR RECIPROCO

FRA SOCIETA' UGUALI INDIPENDENTI

FONDAMENTO DEL DRITTO INTERNAZIONALE

CAPO I.

PARTIZIONE DELLA MATERIA.

SOMMARIO

1247. *Il dritto internazionale è una estensione del* pubblico. — 1248. *Noi ne diam solo i primi germi.* — 1249. *Partizione e osservazione.*

1247. Il grande emolumento che dalle trattazioni scientifiche suole ricavarsi è quello di riunire nel germe delle poche nozioni universali le mille applicazioni particolari, in modo che queste a poco a poco vadano come per sè stesse sbocciandone allorchè il principio viene fecondato dal fatto, e mentre spuntano già trovino nella dottrina universale preparata e limpida la dimostrazione di quelle leggi sotto cui il loro essere viene a prodursi e ad operare.

Questa utilità dei metodi scientifici dà a me coraggio e lena mentre prendendo ad esaminare la società delle genti — batte a volo più audace omai le piume la farfalletta dell'ingegno mio; — perocchè sembrami dover fare appunto come quell' astronomo che, con nulla più che prolungare i lati degli angoli, formatisi quasi microscopici nella sua pupilla e negli stromenti che la confortano e reggono, misura l' ampiezza sterminata dei movimenti celesti e ne stabilisce le leggi. Così la mia trattazione, avendo contemplato sotto aspetto generico e quasi con *formole generali* la società nelle sue dimensioni ordinarie, parmi dovere agevolmente procedere a determinarne la natura e le leggi nella società sterminata del genere umano con nulla più che dilatare l' applicazione delle nozioni e delle norme fin qui stabilite.

1248. Lungi da me il pensiero di dare a questa applicazione il titolo e i meriti di un trattato compiuto intorno al gius delle genti; che sarebbe presuntuoso assunto per sì breve compendio anzi saggio. Non solo io lascerò, per restringermi alle parti di filosofo, tutto ciò che nel dritto internazionale è propriamente *positivo*; ma delle stesse verità naturali e filosofiche non altro sporrò che i germi, dai quali tutto possa dedursi il natural dritto internazionale; affinchè apparisca in qual modo le teorie finora proposte vengono a propaginare naturalmente mentre si stendono sopra la vastissima soprafaccia.

1249. A tal uopo ne sarà mestieri prima dimostrare la natura della società *internazionale* deducendola dai principii già stabiliti: ma siccome questa natura [300 597], altro non può essere se non un risultamento della giustizia universale applicata a fatti particolari fra varie genti, dovranno in primo luogo determinarsi le relazioni fra due società uguali in istato sì di pace come di guerra. Assicurare l'adempimento di queste leggi essendo lo scopo della società internazionale, da questo scopo si misurerà qual sia la natura, e però qual debba essere l'ordinamento politico nei dritti e doveri di essa società suprema, affinchè divenga capace di proteggere i dritti delle nazioni associate, e di assicurarne l'adempimento.

Nell' atto poi che usiamo la parola *internazionale* intendiamo parlare di relazione fra società *reciprocamente indipendenti*; prescindendo dalla più rigorosa significazione, con cui la voce *nazione* suol significare identità di razza, di territorio, di lingua ecc. [a]. Nelle regioni *metafisiche* della politica stiam tuttora viaggiando; onde se talora adopriamo esempii concreti, essi sono a puro schiarimento [595]: le applicazioni le abbiam riserbate alla settima dissertazione [596].

---

[a] Parleremo della Nazione più di proposito nella 1 nota alla dissertaz. VII.

CAPO II.

PRIMO FONDAMENTO DEL DRITTO INTERNAZIONALE.

SOMMARIO

1250. *Oggetto di nostre ricerche.* — 1251. *Le* relazioni *morali internazionali passano fra i sovrani:* — 1252. *prima legge di queste:* amore scambievole — 1253. *divario fra amor sociale, e amore internazionale* — 1254. *e questo or nei monarchi or nei poliarchi:* — 1255. *riguardi con cui le società debbono mutuamente trattare.* — 1256. *Epilogo analitico dell'amor* internazionale. —1257. *Fondamenti* dei doveri *dello stato* ostile *considerato in generale.* — 1258. *Relazioni esterne di nazione ad individuo,* — 1259. *utilità pratica di tal dottrina.* — 1260. *Relazioni a famiglia indipendente.* — 1261. *Oggetti di applicazione delle dottrine precedenti.*

1250. Poichè la società internazionale è parto della operazione *morale* dell'uomo, e però la sua formazione va soggetta a leggi morali: perciò a ben comprendere la natura di tal società dobbiam procedere come per gl' individui abbiam fatto; cioè considerando prima i dritti e doveri [365 seg.] universali fra nazioni uguali; dei quali dritti e doveri esser dee *conservatrice* e *perfezionatrice* la società internazionale; che può appellarsi la società *civica* delle genti [740 segg.]. A tale intento suppognamo per un momento che esistano in terra due sole società indipendenti ed esaminiamone le relazioni partendo dai principii di natura.

1251. La loro relazione, essendo relazione di *società* a *società* non può esercitarsi *realmente* e *moralmente* se non fra sovrano e sovrano sia esso monarchico o poliarchico è lo stesso (lo stesso, io dico, in quanto alla relazione la quale si termina reciprocamente alle *unità sociali*, costituite essenzialmente dalle autorità, qualun-

que elle sieno): ma ciò non vieta che la differenza di forme possa poi trarre la relazione internazionale a conseguenze [1254] notabilmente diverse.

1252. Or se le relazioni internazionali passano fra sovrano e sovrano, si comprende a qual fine debbono essere dirette. La relazione fra sovrani è relazione fra individui della medesima specie, e individui uguali perchè *indipendenti*: la relazione fra individui della medesima specie dee congiungerli nel cooperare al comune intento del Creatore: l'intento del Creatore è che l'autorità sovrana miri al bene temporale dei suoi, sotto le leggi di giustizia e di equità [740 seg.]. Dunque ogni sovranità, mentre dee, considerandosi *come pura autorità*, procacciare il bene individuale dei suoi sudditi assicurandone i dritti, considerandosi poi *come uguale relativamente ad altra società*, dee volere che questa pure colla sua autorità sovrana procacci il bene dei suoi assicurandone i dritti, giacchè tal è per ogni società pubblica [726 e 742] l'intento del supremo Signore. Dal che deriva fra' sovrani una legge morale che così possiamo esprimere: Una società dee trattar coll'altra in modo da procurarle felicità; e però non fare nè esigere pe' proprii sudditi cosa, d'onde risulti *danno* agli altrui, val quanto dire *offesa dei lor dritti*. — E siccome questa legge è *comune* a tutte le *società uguali*, così ne nascerà per ciascuna il dritto di non essere impedita nel proteggere i dritti dei proprii sudditi. Dal che apparisce quanto rettamente venga dal Grozio vituperata la dottrina, da noi altrove biasimata nel Montesquieu: che permette il muover guerra ad un popolo soltanto *perchè* prospera e cresce.

1253. Debbonsi dunque le società, come gl' individui, amor reciproco [315]: ma con questo divario, che siccome *amare* è *voler bene*: e il bene o fine della società è diverso e subordinato a quello dell' individuo, del quale ella dee far il bene [726]: così l' amore fra società ossia fra i sovrani non consiste precisamente *come sovra-*

ni, in amicizia *personale*, ma in amare il bene dell' altrui società, subordinato al bene degli associati: amore assai diverso negli effetti immediati dall'amore che lega individuo con individuo.

1254. Di più siccome nel governo monarchico l' *uomo* divenuto possessore unico dell'autorità sociale [524 531] diviene per questo stesso un *uomo potente*; il che non arcade nella poliarchia, ove è bensì *potente il consenso* [521 segg.], ma i poliarchi fuor del consiglio sono semplici cittadini, benchè privilegiati di poteri politici derivativi, come certi ufficiali nella monarchia: quindi è che il monarca può talvolta, nell'adempiere certi suoi doveri più individuali che sociali, essere obbligato o almen consigliato e valersi di quel potere che la sovranità conferisce al solo individuo: il che non potrebbero i poliarchi: ed eccone la ragione. Il monarca coll'essere di sovrano congiunge l' esser uomo individuo: or nello adempimento dei doveri individuali l'uomo dee secondo la individual sua coscienza usare forze proporzionate al dovere: dunque se il dovere richiedesse l'uso di un potere più che privato, il monarca, il quale ne è in possesso, potrebbe, in tale circostanza, od anche dovrebbe valersi del proprio potere per compiere i doveri suoi personali. All'opposto i poliarchi, essendo per sè cittadini isolati, non possono disporre delle forze sociali se non per concorde sentir sociale: e però il privato *dovere* non potrà mai da veruno adempirsi con forza pubblica, la quale non va soggetta al privato *volere*.

1255. Questa prima idea dell'*amor internazionale* ci fa comprendere quale esser debba il fondamento delle deliberazioni soriali quando una società si pone a contatto con altre. Ella dee 1.° dal canto suo esaminare se le condizioni particolari di associazione con esse, perfezionando la sua esistenza *politica*, la porranno in istato di far il bene dei suoi, come ne ha dovere *civico*. 2.° Se le condizioni medesime contribuiranno a perfezionare politicamente le società alle quali si stringe, sì che le loro autorità volgansi in pro e non in dan-

no degl' individui loro associati: nel che consiste la precipua differenza dell'amore fra individui dall'amore fra società, nata dalla natura delle *persone* associate: imperocchè nella persona *fisica* il corpo non ha *sentire* se non per l'anima e coll'anima, laddove nella persona *morale* la moltitudine ha un suo *sentire* in ciascuno individuo, che può essere offeso dal volere del sovrano: onde le condizioni proposte dal sovrano possono essere lesive della società a cui comanda, e non accettabili per conseguenza da altra società, se questa non voglia cooperare in tal ingiustizia. 3.° Quando esistono relazioni individuali fra sovrano e sovrano esse ben possono con personali riguardi ed aiuti venir secondate, ma non mai in modo che la congiunzione personale vada in danno delle società a cui comandano. 4.° Dicasi altrettanto delle poliarchie aristocratiche, ove un certo numero di *eredi del potere sovrano* [530] hanno interessi distinti da quelli del maggior numero: ben potranno essi *di comune accordo* procacciar colle alleanze i vantaggi della loro aristocrazia; ma non mai un vero danno positivo dei proprii sudditi o degli altrui.

1256. Dal fin qui detto risulta che la prima legge di natura (*fa il bene*) applicata alle nazioni produce *amore* internazionale; il cui *oggetto adequato* sono *le società;* il *fine* è la felicità di esse società; l'*organo* è il sovrano rispettivo; le norme sono *giustizia* che non lede nei dritti, e *benevolenza* che comunica nei beni. Siccome poi la idea complessa di società abbraccia, come altrove è detto [935], la moltitudine unita da un fine sotto certe forme e con certi dritti determinati, le istituzioni con cui ella reggesi, le persone in cui siede l' autorità, il territorio ove ella posa: così l' amore internazionale ha per oggetto *inadequato* ciascuno di questi elementi nelle società unite di cui dee bramare la conservazione e il perfezionamento.

E questo amore internazionale è per tutte le nazioni, come un *dovere*, così reciprocamente un *dritto :* dritto *rigoroso* in materia di giustizia, dritto *non rigoroso* in materia di benevolenza.

1257. Potrà quindi raccogliersi quando una società indipendente possa e dirsi offesa e rivendicare i dritti e punir l' offensore [641 seg.]. La violazione dei dritti rigorosi è quella propriamente che pone una società in istato di dichiararsi offesa, giacchè i non rigorosi, *per sè* non andando soggetti a giusta estimazione [352] non potrebbero autorizzare tal risentimento, se non quando le circostanze, trasformando il dovere di *benevolenza* in dovere di *giustizia*, ne rendessero *enorme* la violazione. E poichè non solo i dritti di tutta la società ma anche i dritti singolari di ciascun socio sono *irrefragabili*, così questi al par di quelli possono, anzi debbono esser oggetto di tal richiamo.

Se non che potendo talvolta riuscire a danno *sociale* il rivendicare i dritti *individuali* [a], è chiaro dover la società misurar in tal caso con retta bilancia la collisione di questi col dritto sociale. *Sociale* io dico, e non già *di molti individui*; giacchè ben può accadere che una guerra intrapresa a rivendicare i dritti di un solo, costi la vita a molti; ma il sostenere ed assicurare a tutta la *società* pacifico possesso di tutti i dritti è tal bene, cui non può prevalere il male materiale di pochi individui perduti. All' opposto se la società per rivendicare i dritti dell'individuo offeso, dovesse cimentarsi a totale sterminio col provocar un nemico prepotente, potrebbe e talor dovrebbe tollerarne il danno, anzi che avventurare tutta la società.

---

[a] Notate qui un esempio di quei *beni maggiori* che nella maggior società compensano al *consorzio* lo scemamento d'indipendenza di cui altrove si disse [709 ecc.]: uno stato piccolo (a cui però non mancano altri vantaggi) non può sempre, non dico *ottenere*, ma talora neppur *chieder* giustizia; mentre una nazione potente potrà bensì soccombere nel cimento, ma sempre ardisce alzar la voce per far rispettare i suoi dritti. Le nazioni men forti possono compensare tale imperfezione con confederarsi, come le famiglie confederate in *Comuni* ottenner nel medio evo che i loro dritti venissero rispettati dalla prepotenza dei Baroni. (V. Mueller *St. univers.* T. 1, pag. 608.)

1258. Potrebbe qui domandarsi se le società non possano aver talora relazioni esterne anche con *individui* particolari? giacchè questo caso potrebbe variare alquanto i doveri reciprochi. Rispondo: l'individuo può essere o dipendente da altra società, o indipendente; il *dipendente* non può essere considerato se non nella società alla quale appartiene, e però una società diversa dovrà usare verso di lui come verso un membro della prima. L' *indipendente* poi o ha famiglia e territorii suoi proprii o va solo ed errante per le campagne: con questo secondo una società non può trovarsi a contatto senza ch' egli formi parte di lei, almeno momentaneamente [321]: avrà dunque la società sopra di lui i dritti almeno di autorità universale, risultato dell'umana associazione generale.

1259. Questa relazione ci dà il fondamento elementare di quelle leggi che in ogni società si sogliono stabilire riguardo agli stranieri, e ci conferma l'assurdità delle dottrine del Burlamacchi, a tal proposito, già altrove da noi censurate [LXX]. È agevole il comprendere quanto esser possono svariate le speciali applicazioni di tal relazione, secondo la maggiore o minore onestà dell'individuo; giacchè un individuo innocente non reca nè pericolo nè disturbo, mentre all'opposto un vagabondo sconosciuto può cimentare a grave dissesto una società, e divenirle suddito non solo pel momentaneo contatto, ma ancora per la diminuzione del dritto d' indipendenza cagionata dal delitto [606 644].

1260. L' *indipendente* poi che con famiglia stabilita sopra terre da lui possedute in proprietà, forma una società domestica indipendente, ha un vero germe di sovranità; nè io veggo per qual principio gli si possa negare ch' egli si trovi in vera relazione internazionale tosto che con altra società egli venga a contatto. Imperocchè la superiorità domestica non differisce *essenzialmente* dalla pubblica; giacchè la sola lor differenza è la estensione del soggetto [517]. Quando dunque la superiorità domestica è indipendente

(governo patriarcale) essa cammina fra le *sovranità*; quale infatti noi veggiamo l' autorità dei patriarchi nella storia mosaica equiparati ai sovrani. L'esser picciola di numero e di estensione la società indipendente a cui essi presedeano, ben potea renderli soggetti alle irruzioni della forza, ma non dipendenti per valor di dritto: lo stato *nomade* poi in cui essi viveano, come facea che *abbandonassero* [414] spesse volte le terre già occupate, così dava ai popoli circonvicini il dritto di sottentrarvi, ma non quello mai di cacciarneli [406].

1261. Questi cenni possono dare i fondamenti morali con cui giudicare sì intorno al procedere dei nostri maggiori verso le sventurate tribù e stati di America, sì intorno ai doveri nostri verso quei popoli ancor barbari, il cui incivilimento forma oggidì scopo onorato a tanti voti (speriamoli tutti disinteressati e sinceri) delle genti europee.

Stabilita e chiarita la giusta idea di amore *internazionale* non è malagevole inferirne una giusta idea sì delle relazioni pacifiche sì delle relazioni ostili: incominciam dalle prime.

CAPO III.

APPLICAZIONE DEL DOVERE DI AMORE INTERNAZIONALE ALLO STATO DI PACE.

ARTICOLO. I.

Amore della esistenza politica di società uguali.

SOMMARIO

1262. *Divisione*: *amar l'essere*, la perfezione, — 1263 *amar l'essere induce a difenderlo: e con proprio vantaggio:* — 1264. *dalla difesa nasce la società internazionale* concreta: — 1265. *indure a tutela dell' ordine politico* — 1266. 1.° *nel nascere della sedizione* — 1267. 2.° *nel dichiararsi dei partiti: dee salvar i* diritti vigenti, *se è chiamata;* — 1268. *i* vigenti *sono talora diversi dagli* antichi: — 1269. *per amor internazionale una società non chiamata, non deve* intervenire — 1270. *finchè la società convulsa è retta dalla sua autorità;* — 1271. *si dimostra dalla indipendenza nazionale:* — 1272. *ma sì, se la sociale autorità vi sia incatenata* — 1273. *o la società quasi sciolta;* — 1274. 3.° *nel governo* di fatto *già stabilito, ma non prescritto.* — 1275. *La società non chiamata può intervenire* per difesa *propria,* — 1276. *qual sia la difesa necessaria in tal caso.* — 1277. *Osservazioni per chiarire se vi sia un vero* assalto — 1278. *conseguenza di esse; e conchiusione.* — 1279. *Partizione delle materie seguenti.*

1262. Se ogni nazione ossia società indipendente dee bramare alle altre il loro bene [1252], dee bramar per conseguenza, ed anche per quanto è in lei procurare, che esse conservino l' *esser* loro e ne ottengano la perfetta *operazione* [735 ecc.]: che val quanto dire, dee cooperare con tutte quelle colle quali si trova in relazione affinchè ciascuna conservi il suo stato *politico*, e renda *civicamente*

felici i suoi associati. La conservazione dello stato *politico*, dal quale la sociale *unità* riceve forma concreta, è propriamente il fine *immediato* dell' amore *internazionale*, il quale congiunge le unità sociali [1252]: il bene *civico* ne è il fine *mediato* giacchè a questo è subordinato il bene politico [736]. In quella guisa appunto che il bene *civico* è oggetto immediato del *civico* amore [943 724 e seg.]; ma subordinato sempre al bene *universale*, al quale dee condurci la particolar società [452].

1263. L' amore dell' *essere* ossia della *politica esistenza* di ogni società amica, porta per natural conseguenza alla difesa efficace di lei contro ingiusti assalitori, come le relazioni individuali portano alla difesa dell' individuo ingiustamente assalito [390]. Le ragioni sono le medesime; se non che rivestono nelle relazioni internazionali un carattere di maggior importanza, non solo per la maggior gravità dell' altrui pubblico interesse e diritto [366, 1.°] che si toglie a difendere o ad impugnare; ma anche per la *propria* salvezza della società difenditrice. Imperocchè il contatto fra le nazioni essendo più necessario e continuo che fra individui, il trionfo dell' oppressore è in più prossimo pericolo di tutti i vicini: la difesa dunque di ogni società innocente dovrebbe collegar tosto ogni altra società circonvicina, non solo come oggetto del dovere di amore, ma eziandio come comune interesse [431]. Così l' avessero compreso quelle nazioni d' Italia e di tutta Europa cui la bufera di Francia portava sterminio e promettea felicità. Guardando al *dritto* sarebbonsi tosto congiunte e salve; guardarono all'*interesse* momentaneo, e lo perdettero col dritto e coll' onore.

1264. Nascerebbe dunque da questo *fatto* d' ingiusto assalto, e dal comune dovere e comune interesse che ne risulta, il germe di *concreta* associazione internazionale di cui sopra abbiam dato i primi cenni [1250]; di cui per altro adesso ancor non parliamo.

1265. Ma l' *essere* sociale, essendo composto, può perire non solo per esterno assalto, ma eziandio per interna alterazione e decomposizione [673 seg.]: l' amore internazionale dee dunque dal canto suo contrapporsi, per quanto sta in esso, anche agl' interni principii di sociale distruzione. Se non che la social distruzione procedendo per gradi e potendo talora, anzi quando il primo distruggimento non venga impedito, dovendo giugnere tosto o tardi a nuovo ordine legittimo; varie saranno le norme colle quali dovrà procedere in questa onorata carriera una generosa società indipendente.

1266. Quando un primo germe di sedizione o con rea dottrina o con iscompiglio di passioni o con aperto sollevamento apre il primo periodo di ruina sociale [674-75], sarà dovere di società amica aiutare la pericolante e a ravvisare e ad evitare il pericolo. Dal che può inferirsi quanto sia irragionevole certo dritto di asilo ai malfattori degli stati limitrofi, abolito in gran parte a' di nostri; e quanto per l' opposto sia conveniente lo scambievole aiuto a tutelarsi dagli assalti del *delitto* [791]. Solo è da lamentare che mentre si aboliscono gli asili in quanto potrebbero fomentare i sentimenti di riverenza alla religione e ai diritti delle nazioni amiche, vengano conservati rispetto a quei grandi facinorosi politici che abusano dell' ospitalità col perpetuare trame ed assassinii che tengono in perpetuo palpito, non che gli animi onesti di persone private, le vite stesse di re e di magistrati. Al qual proposito è da vedersi la *Civ. Catt.* ser. 2, vol. 1, p. 595, e vol. 2, p. 97 seg.

Se poi un governare non retto cagionasse in una società, o almeno favorisse senza volerlo gli ammutinamenti, a chi meglio che alla società amica si apparterrebbe il glorioso personaggio di *ammonitore* del sovrano errante, di *avvocato* del popolo afflitto, di *pacificatore* della società straziata nelle sue *persone sociali*, ch'egli tenterebbe tornare al debito di reciproco amore [441]? *Ammonitore* e

non *giudice* di un amico che erra forse involontariamente; *avvocato* segreto dei dritti e non *favoreggiatore* pubblico delle ribellioni popolari, un tal personaggio sosterrebbe nel tempo stesso e le ragioni imprescrivibili della *giustizia* e gl' *interessi* del sovrano amico, cui niuno fuor di lui avrà forse coraggio di svelare un vero spiacevole, potendo ogni privato paventarne l'odio da cui non avrebbe schermo. Ed ecco come nascerebbe a poco a poco la *pacifica* reazione o piuttosto sicurezza popolare da noi altrove indicata [1033 seg.] come naturale effetto della internazionale società.

Dirà forse taluno che questi *campioni della innocenza* sono ormai sbanditi dal mondo reale e riputati bei sogni del cavalier della Mancia. Ma se si rifletta a quanta parte abbia qui e la giustizia e l' interesse e l' onor nazionale e la civiltà umana; se si legga in fronte all' agitata Europa l' animo e gli affetti, da cui viene ispirata; se si rammenti che lo spirito cattolico in lei ridestato, è spirito di generosità operator di portenti; se si misurino i passi già fatti nelle vie dell' ordine internazionale, una pace di 30 anni fra mille elementi di guerra, le influenze europee sull' Asia e sull' Africa, la concorde abolizione del traffico dei Negri ecc; se tutti questi elementi si pongano in unica prospettiva, si comprenderà forse che la natura e la provvidenza, campioni invincibili hanno qui il loro braccio: quel braccio stesso che atterrò gl' idoli sul Campidoglio, che spezzò le catene della schiavitù, che umiliò cento diademi alla Croce.

1267. Ma s' inoltrino i tumulti sociali, si formino nella società agitata due *partiti* contrarii, e dieno principio al terribile urto di civil discordia cozzando e con penna e con lingua e con arte e con armi . . . . qual sarà in tal frangente il debito di società amica chiamata in soccorso? Ella vuole salvare l' essere *sociale*, il quale consiste nel *dritto* non nelle *persone;* non dunque alle persone amiche ma ai dritti prevalenti dovrà essa recare aiuto: esaminar dunque, non già il proprio materiale interesse, ma la giustizia della

causa che ella toglie a difendere, giacchè la giustizia è il primo bene [222, 353 ecc.] e però il primo interesse di ogni società.

1268. Ma pongasi mente che i dritti *vigenti* non sono sempre i dritti *antichi*, giacchè vi è un natural procedimento nei dritti, come vi è un natural movimento in tutto l'ordine dell'universo [939 ecc.] e questo procedimento, questo movimento morale apparisce in tali circostanze più che mai evidente. Imperocchè quante collisioni possono combinarsi per modificare i dritti anteriori! Poterono questi essere scemati per delitto [606 seg.] or di chi abusò il potere, or di chi ricusò la obbedienza, or forse (ed è più ordinario) d' entrambi: possono scemarsi tuttora per cagione di una *prescrizione* politica divenuta necessaria a ben comune [678]: possono modificarsi per la riconosciuta impossibilità di certe forme [a] politiche: possono modificarsi per reciproche convenzioni di partiti non giustamente discordi. Queste, e mille altre circostanze consimili, possono far lecito ad una società amica non già d' *imporre* condizioni di suo capriccio [b], ma di porre la società turbata (e per essa

---

a Se quei tre Principi *filosofi* del secolo XVIII che mostrarono sì poca *filosofia* nel famoso trattato del 1772, invece di abranar la Polonia amica, le avesser dato nuove forme politiche meno impraticabili delle antiche sarebbero stati dalla posterità lodati come benefattori di una società alleata.

b Come in tali circostanze suole accadere a'dì nostri: la repubblica trionfante volle regalar repubbliche, l'usurpatore usurpatori, la costituzione costituzioni, e presentemente l'anglicanismo vuol regalare *spagnolismo*. Questa specie di soccorso è quella che rende più abbominevole ogn' *intervento;* è il soccorso recato dall' uomo al cavallo nella guerra contro del cervo. Degne di memoria sono a tal proposito le parole del Min. Guizot in un discorso registrato nel giornale delle due Sicilie 16 Marzo 1843. « Noi non abbiam creduto diritto della Francia adoperar la forza per far prevalere in un paese vicino questo o quel nome quando il trono stesso non vi è impegnato, anzi se ciò avessimo fatto, avremmo creduto di mancare al dover nostro. Noi rispettiamo profondamente l'indipendenza del popolo e della monarchia spagnuola. Ma se la monarchia spagnuola venisse rovesciata, se la sovrana ne fosse spogliata, allora consiglierei al mio

quella parte in cui sono vigenti i dritti politici) in istato di ricostituire colla naturale sua autorità [1049 I.°] il corpo sociale caduto in dissoluzione.

1269. Ma noi abbiam supposto che almeno uno dei partiti cozzanti *implori dalla società amica sussidio* [1267]: suppognamo ora che niuno la chiami; le sarà egli lecito intromettersi? Ognuno ravvisa qui il punto grave della questione, oggidì sì celebre, sopra l'*intervento*, della cui soluzione teorica noi accenniamo solamente il fondamento.

1270. Le discordie di una società riguardar si possono e come infermità di lei medesima, e come pericolo di ogni vicino. Riguardiamole dapprima come infermità della società tumultuante: il problema sarà — se, quando una società si trova agitata da discordia, divenga *per dritto* dipendente dalle società vicine? — Supponete che le società sieno puramente domestiche: vi sarà egli uom che sostenga la famiglia tranquilla aver dritto ad intromettersi, *non voluta*, per pacificare la discorde? Supponete due individui uguali; vi sarà egli chi pretenda potere il sano intromettersi a curare, benchè renitente, l'infermo? non credo che veruno sostener voglia tal dritto, eccettuato un caso soltanto; ed è che l'infermo sia mentecatto o frenetico.

1271. Ma queste sono semplici analogie, argomento di poca forza se non venga avvalorato d'altronde: or dunque lasciamo le analogie, e ragioniamo coi principii metafisici. Il principio ordinatore di ogni società *concreta* è quel medesimo che la *informa* [428]; cioè

---

re ed al mio paese di tenervi d'occhio e provvedere (p. 247). V. *Giorn. delle due Sicil.* 13 Marzo 1843.

In quello del 17 Agosto vi è un discorso analogo di L. Stanley contro L. Palmerston. « L'indipendenza di una nazione (dice) non può essere sostenuta dall'ausilio dato a tale o tal altra fazione da un governo straniero ecc. »

la *sua propria* autorità concreta, la quale a lei non può mancare giammai; essendole *essenziale*. Quest' autorità in una società *indipendente* è essa pure indipendente ossia sovrana [503]: or chi è indipendente e sovrano non dipende da veruno: dunque niuno ha dritto ad intromettersi non *voluto* in una società concreta, dove sia tuttavia in vigore una concreta autorità qualunque. E dico *una qualunque*, perchè l' *autorità sociale* è sempre la medesima, benchè i possessori possano esserne più o men legittimi, più o men giusti [663, 666]: ed a lei sempre tocca l'ordinare la società: onde chiunque pretenda ordinarla *senza lei*, e a *dispetto di lei*, ne usurpa ingiustamente i dritti.

1272. Ma se all' opposto o venga il legittimo possessore dell'autorità ridotto alla impotenza di usarla, senza però esserne privo [a]; o la società arrivi a tal segno di social dissoluzione che niuna *autorità nè unità* più ne congiunga, almeno in grandi moltitudini, gli individui e le famiglie: allora la risposta sarà tutt' altra. Imperocchè nel primo caso la società, che ha una *concreta* autorità impedita nell'uso, trovasi nella condizione appunto dell' individuo cui sia tolto l'uso di sua ragione; giacchè la ragione della società è l' autorità [749]. In tal caso l' intromettersi a far sì che la legittima autorità venga nuovamente ascoltata non è già un usurparsi il dritto di *ordinar* la società, ma un sostener nei suoi dritti l'ordinatore legittimo: il quale non potendo parlare, non può esprimere nè volere nè non volere [a]; onde il sussidio prestatogli non solo non può dirsi *non voluto*, ma è certamente *voluto*, giacchè l'*autorità* vuol *governare*, come ogni facoltà vuol operare [23].

---

a Come Luigi XVI dopo il 10 agosto, e Ferdinando VII nel 1821.

a Onde rettamente Cicerone a Bruto (L. 2, ep. 7.); *ne in libertate et salute populi Romani conservanda auctoritatem senatus exspectes nondum liberi ..... Voluntas senatus pro auctoritate haberi debet cum auctoritas impeditur metu.*

1273. Nell'altro caso poi di total dissoluzione, se questa giugnesse a segno di togliere veramente *ogni* unità nazionale, è chiaro che converrebbe trattare cogl' individui isolati, come sopra si è detto [1258]: se non che non potendo in tale scompiglio non trionfar il delitto, sarebbe impossibile che gli oppressi non implorassero soccorso: *delitto* e *chiamata*, ecco dunque doppia cagione a vicina società d' intromettersi. Ma questo è caso metafisico, perchè in verità sempre rimangono, sebbene occulti, molti amatori della patria e dell' ordine; or questi che, formando tuttora l' antica società, hanno per dritto un'autorità sopra gli scellerati [430 seg. e 790], non possono frattanto esercitarla: dunque anche questa società è nel caso del frenetico cui manca, non la ragione, ma l'uso di lei. Dunque anche in questo caso è lecito l'intromettersi [1268] *non a dar leggi* alla società convulsa, ma a renderle l'uso di quell'autorità, cui tocca ordinarla; e ciò per la ragione stessa che poc' anzi indicai [1272].

1274. Tutto il finqui ragionato riguarda o la società ove la discordia si attizza, o quella ove già scoppiata combatte: resta il terzo caso quando il governo di *fatto* già regna e prepara non remota tranquillità. Di tal governo avendo noi nel primo volume già ponderati i dritti [659 seg.] non occorre qui dilungarci a chiarirne le applicazioni. Un semplice confronto di due teoremi già dimostrati basterà ad istradare il lettor penetrante. Le relazioni internazionali mirano immediatamente all'ordine politico [1253 ecc.]: or i dritti di ordine politico appartengono al pretendente [667] fintantochè una politica prescrizione o altra causa legittima non li distrugga [678 seg.]: dunque fino a questo momento ogni società vicina, se non abbia ad incontrar grave danno per sè medesima od a crescere il male della turbata, sarà per amore internazionale incitata a favorirlo nel ritorno al trono avito [667], ed a punire l' usurpatore [644 e 668].

1275. Ma finora abbiam considerato l' *intervento* in ragione di *amore* internazionale: dobbiamo esaminarlo in 2.° luogo come *di-*

fesa internazionale [1270]. È egli lecito, domanderemo, intromettersi non chiamato negli affari di una vicina società convulsa, per tema che la convulsione si propaghi fino a noi? Il Montesquieu, che non arrossì di sostenere esser lecito muover guerra ad un vicino soverchiamente felice quando si teme che egli venga tosto o tardi ad assalirci [1252], consiglierebbe qui forse che, senza aperto *intervento*, si favorisse con perfidi intrighi lo scempio intestino della vicina società per liberarsi dal timore (esecrabil timore!) dell' altrui felicità. Noi come non conosciamo il *dritto* d' intromettersi a turbare l' altrui *soverchia* felicità, così nè ammettiamo l' *intervento* per puro timor del *possibile*. Ma la tema di una ribellione ai confini appena mai sarà tema di puro possibile: e quando poi, come ai tempi nostri, la ribellione poggiasse sopra dottrine pratiche, e le dottrine tendessero con irresistibil foga a propagarsi: allora non si tratterebbe di temer un possibile, ma di combatter un nemico già divenuto *assalitore*. La quistione si ridurrebbe in tal caso a questi due problemi: 1.° Una società ha ella dritto d' intervento per difendersi quando è assalita? 2.° Le dottrine antisociali di una nazione sono elleno un vero assalitore della vicina?

1276. Il primo problema non può tener sospeso alcun giudizio: se la difesa di sè medesimo è dritto d' ogni uomo (anzi direi quasi di ogni essere [272] se ad essere irragionevole competesse dritto), molto più è dritto della umana società [430 790 ecc.]. Alla soluzione del 2.° problema già abbiamo preparato un principio quando abbiamo dimostrato, ogni domma antisociale esser delitto, e però potersi difendere la società contro tali assalti [884 segg.]; solo potrà dubitarsi se le false dottrine, ammesse in una società, possano dirsi *assalimento della vicina?* Al che la risposta sembra dover contemplare ben molte limitazioni.

1277. 1.° Osservisi che sebbene ogni vero sia utile ed ogni falso nocivo, pure certe deduzioni pratiche possono essere or meno di-

rette or meno evidenti: in tal caso la società che ammette i principii può negare le conseguenze. Non ogni falso adunque, ma quello soltanto che direttamente combatte o le basi di ogni società o la individuale esistenza di una società particolare, potrà dirsi assalimento di essa.

2.° Sebbene ogni dottrina ammessa in una società sia essenzialmente propagatrice [871], pure non tutte le società vicine, nè in tutti i tempi ugualmente vanno soggette a berne il veleno, nè da tutte le false dottrine possono temere ugualmente probabile la corruzione. Quando le relazioni sono remote ed interrotte, quando la società tranquilla è ferma nei suoi principii, e le dottrine opposte partono da principii non ammessi anzi screditati: allora i movimenti intestini della società convulsa non possono riguardarsi come assalimento, ma al più come pericolo remoto. Ed invero chi fia che sostenga oggidì pericolare la società europea per l' Islamismo o pel Buddismo, ed aver dritto *per propria difesa* ad assalire il Turco o gl' Indiani? In tali circostanze la guerra polemica e dialettica può ribattersi per armi consimili, con maggior probabilità di buon successo, e senza spargimento di sangue.

3.° Una dottrina può venir sostenuta dalla società convulsa per dichiarata volontà sociale, o negletta per oscitanza, o tollerata per necessità [889]: nel primo caso, se la dottrina in sè sia, secondo il senso indicato (al 1.°), antisociale, la società convulsa è vera assalitrice [a]: e molto più se si dichiari di voler propagare nei vicini codesti germi di morte. La *oscitanza* di lei nel reprimere le

---

[a] La monarchia francese ce ne presentava sul finire del secolo scorso un terribile esempio, quando prendea a difendere la indipendenza americana.

Io non debbo decidere se tale indipendenza fosse ottenuta per dritto o per ribellione: ma certamente fu appoggiata alle false dottrine del *patto sociale* [LXXI]. La Fayette che la difese alzò pochi anni dopo l' albero di libertà in Parigi. Non dico però che *se la causa era giusta*, la Francia non dovesse difenderla: dovea difendere la causa giusta, ma non per principii erronei.

dottrine turbolente allora soltanto potrà dirsi assalimento dei vicini, quando le rimostranze non bastino ad ottener riparo. La *tolleranza* finalmente può essere or *debita* or *indebita*, come altrove spiegammo (l. c.): la debita essendo un *dritto* non può dar motivo di doglianza ma occasione di amichevole concorso alla propagazione del vero [881]; la tolleranza indebita ricade nella oscitanza, sebbene più volontaria.

4.° La propagazione di ree dottrine può riguardarsi come più o men sociale, secondo che nasce più o meno dalla legittima autorità: or in una società convulsa la legittima autorità è per lo più favorevole a dottrine di ordine; dunque per lo più finchè sussiste una autorità legittima, col favorirla nei suoi dritti ogni vicina società difende sè stessa. Dunque finchè esiste in una società l' autorità legittima, rarissimo sarà il caso che sia lecito l' *intervento non richiesto*, giacchè il primo dritto di essa autorità è di ordinar secondo sua ragione la moltitudine a lei soggetta.

1278. Dal fin qui detto apparisce che le intestine discordie di una nazione non danno a vicina nazione *uguale* il dritto d' *intervento coattivo* se non quando tali discordie minacciano *positivamente* la politica esistenza della vicina società, tendendo con animo ostile a propagarvi dottrine sovversive, o ad eccitarvi passioni tumultuanti. Ma tutto ciò è detto prescindendo dagli altri vincoli di confederazione, d'associazione religiosa ecc., dei quali più di proposito ragioneremo altra volta.

1279. Vedemmo la prima conseguenza del principio di amore applicato alle nazioni fra loro uguali. Ma non basta volere agli amici il bene della *esistenza*, dobbiamo volerne loro i *mezzi;* i quali debbono essere naturalmente e *spirituali* e *materiali*, poichè la società congiunge *moralmente* degl' individui composti ancor di *materia*. Esaminiamo quali obbligazioni imponga alle società *uguali* il bisogno che esse hanno e degli uni e degli altri: incominciamo dai materiali.

Articolo II.

Amore dovuto a società uguali rispetto al ben materiale.

§ 1. *Del possesso territoriale.*

SOMMARIO

1280. *Partizione della materia di questo articolo.* — 1281. *La società può appropriarsi i beni consumabili e limitati.* — 1282. *Indole del possedimento* politico: — 1283. *la nazione possiede* civicamente *i fondi pubblici;* politicamente *tutti i beni della società:* — 1284. *condizioni ad ottener possesso:* utilità *e* occupazione. — 1285. *Il* valore politico *dipende da relazioni di ordine* — 1286. *e però da norme di rigorosa esattezza.* — 1287. *Applicazione di queste dottrine al pratico.* — 1288. *Problema del dominio sul mare:* — 1289. *il mare nei luoghi fruttiferi è soggetto a dominio;* — 1290. *il mare infecondo può politicamente occuparsi quando è passaggio esclusivamente* necessario — 1291. *ma non quando altri ne hanno* ugual *bisogno.* — 1292 *Obbiezione: il mare può divenir fruttifero per dazii;* — 1293. *difficoltà per gli utilitarii a risolverla:* — 1294. *nostra soluzione; i dazii suppongono possesso:* — 1295. *il possesso suppone* incomunicabilità. — 1296. *Dei paesi di mare, necessarii a molti popoli.*

1280. Ogni società ha due specie di ricchezze, *territorio* e *finanze* [1107]: rispettarla in quelle che possiede è *giustizia* [a], aggiugnerle quelle a cui aspira ragionevolmente è *benevolenza*: sono questi principii già da noi implicitamente dimostrati [1256]. Ma per accennarne alcuni tratti di applicazione conviene esaminare in primo luogo se la società possa possedere, e come? e che cosa possa possedere?

---

a Notabili esempii di ricorrenza ai diritti delle nazioni vicine diedero in ogni tempo i Principi cristiani fra i quali è notevole quello di S. Luigi re di Francia. A' tempi nostri il contrammiraglio Inglese Thomas ad Honolulu capitale dell' Isole di Sandwich solennemente restitui il supremo potere di quelle isole nelle mani del loro re legittimo Kamchamca III, delle quali isole Lord Paulet si era, come si disse, impadronito.

1281. *Possedere* significa avere un *dominio attuale*, val quanto dire aver dritto di usar per sè escludendone altrui e all'uopo rivendicando il suo [400 seg.]. Una pubblica società d' onde può ripetere tal dritto? vedemmo altrove d' onde lo ripeta l' individuo: obbligato a conservarsi con mezzi non copiosissimi, e che si consumano usandoli, convien per necessità che di questi mezzi servasi colui solo, il quale per uso proprio li raccoglie e lavora [398 seg.]. Di questi mezzi egli può acquistar il dominio; laddove all' opposto quelli che non si consumano o che abbondano soverchiamente, rimangono esposti perpetuamente alla occupazione di chi primo li afferra, come la luce del sole, il dissetarsi ad un fiume, il respirar l' atmosfera. Or queste stesse ragioni dimostrano che la società anch' essa può *possedere*, giacchè essa pure è obbligata a conservarsi; per conservarsi abbisogna di certi mezzi materiali, dei quali almeno alcuni si consumano usandoli; e però da questi essa può escludere ogni altra nazione. Quei mezzi all' opposto, che non vengono consumati per l' uso, sottrarli al comun vantaggio, sarebbe un invidiare altrui il suo bene, non già un bramare il proprio. L' *amore internazionale* vieta dunque un tal procedere, e la *giustizia* non riconosce un tal dominio e proprietà.

1282. La proprietà poi della società può esser considerata sotto due aspetti: può dirsi proprietà della società quella di tutti i soci in generale; e quella destinata in particolare ad usi sociali come le pubbliche gravezze: della prima la società è tutrice [739 ecc.] della seconda amministratrice; ma dall' una e dall' altra ha dritto ad escludere ogni altra società, per *governarle* amendue da sè stessa al bene del suo comune. Per *governarle* io dico, giacchè l' atto sociale è appunto il *governo*, l' *ordinamento* ossia la *retta unione*: onde apparisce essere diverso l' aspetto sotto cui IL MIO vien riguardato dalla società e dall' individuo: la società dice suo ciò che ella può *ordinare*, l' individuo dice suo ciò che può *consumare*. Siccome

dunque una cosa qualunque non può essere *ordinata* da due principii di ordine *non subordinati* fra loro, così essa cosa non può dirsi MIA nel tempo stesso da due società *uguali*, benchè possa dirsi MIA nello stesso tempo da una società e da un individuo sotto diverso aspetto. Si dà per conseguenza ancor fra società un dritto di *dominio politico*, per cui una nazione può escludere ogni altra da ciò che politicamente ella possiede; e il violar tal *dritto* di dominio *politico* è ingiustizia *internazionale*. Questo dritto passa fra nazione e nazione, dunque non impedisce gl'individui nel loro dominio *privato*, col quale essi *usano* i beni utili, mentre la società li *ordina*. La materia è la medesima, ma di questa il dominio *privato* può trasformare materialmente la sostanza, mentre il *politico* può soltanto modificarne l'ordine ossia le esterne relazioni. Onde la società stessa quando *consuma* le sue entrate, opera in relazioni *civiche*; quando le *ordina*, in relazioni *politiche*.

1283. Dalla idea del dominio politico è facile il dedurre quali sieno le materie soggette a tal dominio. 1.° Ella è tutrice, abbiam detto, dei dritti individuali: dunque tutto ciò che può divenire proprietà *civile* dei sudditi, può divenire proprietà *politica* della società, così nello *stabile* come nel *mobile*. 2.° Ella è amministratrice di quanto si usa pel ben *comune*; ora pel ben comune si usano pure e *stabili* e *mobili* [1107]; ella può dunque possedere *civicamente* a ben comune e *stabili* e *mobili*, ogni qual volta il possederli è utile al bene comune; utile cioè o al sostentamento dei suoi che li adoprano, o all'ordine sociale che li richiede. Nel disporre poi ed ordinare questi beni a comune vantaggio ella esercita la proprietà *politica*.

1284. Di qui può comprendersi che, allorquando una intera società, una colonia p. e. va ad abitare un tratto di paese, mentre gl'individui e l'autorità acquistano in *civica* proprietà quei terreni che vanno legittimamente ad occupare *per usarli*, la società

acquista *politicamente* tutto quel territorio a lei conveniente che dichiara *voler possedere per ordinarlo*. Onde due cose si ricercano al dominio politico la *utilità nell' uso* e l' *intenzione dichiarata di occupare* per ordinarlo a bene del proprio comune. Se non si *dichiara di occupare*, manca la esterna comunicazione ossia *promulgazione* di quel fatto da cui può nascere il dritto [343] di dominio *sociale*: or nella società umana si mira direttamente e immediatamente all' ordine *esterno* [724]: dunque senza tal dichiarazione il dominio sociale non può stabilirsi. Se quello che si dichiara voler occupare non è *per sè giovevole* all' ordine sociale coll' *usarsi*, una tal dichiarazione è contraria alla prima legge di amore sociale *voler l' altrui bene*; anzi è in sè stessa *contraddittoria*, giacchè è un dire — *escludo le altre società da una cosa a me inutile* (e questo è contrario alla prima legge) *perchè questa cosa* INUTILE *io debbo ordinarla ad* UTILE *comune* — (e questo è contraddizione).

1285. Quindi può vedersi una importantissima differenza fra il *valore* delle cose nell' ordine *politico* e il *valore* nel *civico*. Il *valore politico* consiste nella utilità di una cosa per l' *ordine sociale*, il *valor civico* nella utilità al *vivere dell' individuo*. Or l' individuo umano, impasto di ragione e di senso, trova utilità alle volte negli oggetti per sè più futili [952 4.°] agli occhi della ragione: ma l' *ordine sociale* essendo parto della sola ragione ordinatrice [426] non può dar *valore* ossia *utile* se non a ciò che realmente contribuisce all' ordine considerato cogli occhi della ragione. E siccome le idee *razionali* sono costanti ed uniformi e però soggette a vera scienza, così la politica utilità non va soggetta al *gusto*, al *capriccio*, alla *moda* ecc. come il valore *civico*; ma dee determinarsi a norma dei principii sociali: osservando però sempre che razionale è il dritto politico; ma essendo questo ordinato ad ottenere ordine civico [736], dee sempre aver riguardo all' individuale interesse del quale

esser deve moderatore e sostegno, e che può molte volte dipendere da gusti e capricci stranissimi.

1286. Dal che ne siegue che ai dritti di dominio politico e generalmente parlando a tutto il dritto internazionale deve applicarsi la legge di collisione [741] tanto più rigorosamente, quanto più astratta, e però scientificamente determinabile, ne è la materia.

1287. Se dovessimo formare un trattato di gius delle genti, converrebbe adesso imprendere un' applicazione dei nostri principii a tutte le materie ordinabili a ben comune. Ma, oltrechè molto può inferirsene da quanto abbiam detto trattando della civica e della politica ricchezza [947, 1150], noi ci siamo obbligati a presentar solo un qualche esempio che chiarisca e non già a dare lo esplicamento intero dei nostri principii [595]. Prendiamo dunque per tema di esempio la gran quistione sopra il dominio del mare [a], giacchè il dominio della terra è assai men problematico.

1288. Il problema da sciogliersi così può proporsi: « 1.° è capace il mare di essere appropriato? 2.° chi può appropriarselo [b]? » Per rispondere vuolsi esaminare se il mare possa esser *utile* coll' *uso* [1281] e se giovi all'ordine *politico* di chi l'occupa [1282]? e poichè l'ordine politico mira al bene civico, converrà prima indagare se il privato possa appropriarselo utilmente?

1289. È chiaro esservi molti punti di mare che alla industria privata possono divenir sorgente di ricchezza e tal sorgente che potrà bastare a pochi: tali sono, e. g., i punti favorevoli alla pesca.

---

[a] Di questa ha trattato egregiamente al suo solito il ch. sig. Prof. E. AMARI in una dissertazione ove rende conto della opera del C. Lucchesi Palli. (Giornale di statistica T. 5 pag. 414 e seg.); e benchè in qualche principio abbiam tentato via alquanto diversa, pure nel tutto ci professiamo a lui non poco obbligati.

[b] L. c. pag. 419.

Se dunque riesca ad un privato *occupar* questi punti dando esterna dimostrazione costante di volerli coltivar colla industria, avrà esso a quei luoghi un dritto simile al dritto di qualsivoglia occupator della terra. Questo suol accadere in vicinanza del lido ove i segni di occupazione e i limiti dell' occupato possono col favore della social protezione chiarirsi meglio e tutelarsi. Ma se col tempo si trovassero e certi punti in alto mare più vantaggiosi alla industria, e certi segni con cui indicarne la occupazione costante; come avrebbe dritto l' individuo ad occuparli, così l' avrebbe la società a proteggerlo nel bene occupato, e ad ordinarvi quanto potesse convenire a bene del proprio comune. Può dunque il mare per sè andar soggetto e a dominio *privato* e a dominio *politico* qualor si consideri come *fondo fruttifero*.

1290. Ma prendiamolo nei punti ov' è assolutamente infecondo: può egli avere utilità veruna? ha una utilità immensa, ed è la utilità del passaggio, per cui quello che fu detto già *oceano dissociante*, è veramente il più gran mezzo di materiale associazione, ma questo mezzo può essere necessario a molti o a pochi, ed essere più o men necessario; e può per conseguenza partorire un dritto più o men urgente, vale a dire più o men forte. Il mare che costeggia una terra a niuno è più necessario che agli abitatori della terra medesima per le reciproche lor comunicazioni: or le reciproche lor comunicazioni dipendono dall' ordinamento della civica loro autorità, questa è dunque *politicamente* padrona del mare che lambisce il lido, per tanto tratto quanto è necessario a tale comunicazione: che val quanto dire ha dritto ad escludere ogni altra nazione dallo stabilirvi ordinamenti sociali. E poichè fra i dritti dell' autorità sociale vi è anche il dritto di esiger gravezze [1177], la società possidente potrà anche esigerne in quel tratto di mare che a lei s' aspetta; coi riguardi però che altrove o già accennammo [1178], o accenneremo [1301].

1291. Ma scostiamoci dal lido, in luoghi ove niuno ha stabilmente fecondato colla industria i campi del mare *aequora campi*: sarà egli lecito ad una nazione occuparne col dominio qualche parte? qui ella non ha sudditi da proteggere ed ordinare nei loro possedimenti; manca dunque la prima [1282] radice del dominio *politico*. Se le può essere utile il passarvi, questa utilità non le viene impedita dal passaggio degli altri; manca dunque la radice del dominio *civico*, cioè la *incomunicabilità* del vantaggio [398 seg.]. Vietar quivi alle altre nazioni il passaggio sarebbe dunque non già procacciar il proprio, ma invidiare altrui il suo bene [128], sarebbe inumanità ed ingiustizia.

1292. Ma qui si presenta una obbiezione che può dare gran lume ad altri punti. — È falso, potrebbe dire un qualche Seldeno, che l'alto mare sia infruttifero: se una nazione se ne impadronisce potrà imporre dazii ad ogni nave, e trarne una entrata. Ogni nave che passa avrà caro di ottenere con poche monete il passaggio, e il mare posseduto diverrà sorgente d'immense ricchezze — Questa obbiezione se ben si mira è nell'ordine politico molto simile a quella che i difensori della usura propongono nell'ordine civico — il danaro (passaggio di valori [957]) può divenir fruttifero per altrui industria; dunque, se mi riesce di impossessarmene, posso mettere al tributo la industria altrui e ritrarne gran frutto. —

1293. Confesso di non vedere qual risposta darebbe alla prima obbiezione un *utilitario* che ammette le dottrine della seconda. Dirà egli che *la utilità* di tal possesso non è ben intesa perchè fa torto altrui? questo è un abiurare la sua dottrina che stabilisce la utilità esser fonte di giustizia. Dirà che fa danno a sè? ma come provarlo? Forse vorrà provarlo per la ingiustizia che si commette e che irriterà le altre nazioni: ma questo; 1.° è un supporre che l'utile può essere ingiusto: 2.° se non è ingiusto, le altre hanno torto di irritarsi che una nazione procacci il proprio vantaggio e-

scludendo le altre: 3.° potrebbero le altre nazioni irritarsi per qualsivoglia altra esclusione, dunque la difficoltà potrebbe applicarsi ad ogni dominio, giacchè ogni dominio esclude gli altri: eppure non si teme di irritarli. Dirà che toglie la utilità del commercio che è maggiore? ma questo è falso, giacchè 1.° abbiam supposto che, pagando, si ottiene il passaggio; 2.° ogni terra occupata anzi ogni proprietà è nello stesso caso: è utile a chi l' acquista, ma scema le ricchezze che potrebbero occuparsi dagli altri.... Lasciamo agli *utilitarii schietti* il trovare nei loro principii una risposta che serbi al mare quella libertà, cui tutti veggono necessaria fuor di colui che ne possiede il dominio.

1294. Noi che ci professammo *utilitarii temperati* [722], vale a dire che riguardiamo la *utilità* non già come immediata cagione del dritto e dovere, ma soltanto come *criterio* a conoscere gl' intenti del Creatore e gl' intenti del Creatore, come *causa obbligante* ad osservare le leggi naturali [112 474]: noi, dico, poco avremo a penare nello sciogliere la obbiezione; e senza ricorrere per ora al dovere di socialità [1300] universale, altra fortissima ragione, risponderemo che se il potere d' imporre dazii nasce dal dritto di dominio [1177], non può il dominio nascere dai dazii medesimi: questo circolo vizioso a cui si appoggia la obbiezione può autorizzare mille ingiustizie — Io m' impadronirò del mare e così potrò imporvi dazii; i dazii lo rendono fruttifero; i fondi fruttiferi soggiacciono a possesso; dunque il passaggio del mare soggiace a possesso. — Con argomento consimile chiunque può o nuocere positivamente facendo un male, o negativamente togliendo un qualche bene, potrebbe farsi pagar un dazio da chi non vuole soffrire il danno: il che è appunto quel che fu detto *beneficium latronum*.

1295. No; la ragione d'imporre dazii è il ben sociale e presuppone il *possesso* politico di quelle cose sopra cui s' impongono: il *possesso* poi si appoggia alla *disconvenienza* (morale) di *comunione* nei

beni; da questa *disconvenienza* noi ricaviamo per ragion di contrarii la *convenienza* ossia *onestà* [18 seg.] del dominio. Ma quando non vi è questa *disconvenienza* perchè la utilità è comunicabile a tutti senza danno reciproco, allora non si dà ragione di escludere gli altri [1283] e però nè anche ragione di dominio. Or il mare considerato come *passaggio* è un bene comunicabile a tutti senza danno reciproco: dunque l' impadronirsene è *ingiustizia;* dunque l' imporgli o dazii o leggi o esercitarvi altri atti di autorità politica è vessazione contraria all' amore internazionale. Il che riguarda, N. B., il tempo di pace di cui stiamo ora parlando.

1296. Ma potrebbe un tratto di mare essere necessario nel tempo stesso a varie nazioni, come sono i Dardanelli, il Sund ecc.; sarà egli lecito in tal caso ad una di esse l' impadronirsene? Questa ed altre quistioni analoghe richiedono preventivamente che si risolva un altro problema più generale, cioè: qual dritto hanno, e qual dovere le varie nazioni di comunicar fra di loro? prendiamo a sciogliere questo problema pei primi principii di società da noi stabiliti, e che spiegheremo anche più chiaramente nei capi seguenti.

§. 2. *Del commercio scambievole fra le nazioni.*

SOMMARIO

1297. *Principii altrove chiariti di universal società* — 1298. *natura di tale obbligazione* — 1299. assoluta *nel negativo*, ipotetica *nel positivo adempimento* — 1300. *conseguenze: soluzione del problema proposto.* — 1301. *Un paeso di mare soggiace a dominio, purchè non chiudasi* — 1302. 2.ª *conseguenza: libertà di commercio, ma subordinata al ben comune* — 1303. *confermata dal* fatto.

1297. Qualunque *fatto costante* per cui due nazioni si trovino in contatto le unisce in positiva società [325, 598], sottoposta alle universali leggi di *giustizia* poichè sono *uguali* [354], e di *amo-*

re poichè sono da Dio create pel fine istesso [319, 1252]. Or la natura mondiale porta che ogni nazione si trovi per lo più a *stabile* contatto almeno colle vicine, giacchè la porta a posarsi coll' agricoltura sopra *stabile* territorio, [538, 556, ecc.] e a dilatarvisi sin tanto che non venga arrestata dai confini di quelle. Di più, essendo il commercio un vero bene sociale [967], ogni nazione tende per istinto di natura a comunicare colle lontane; e questo commercio, stromento del Creatore a compiere i suoi intenti, forma di tutte le genti una società [668]; la quale procaccia agl' individui ed alle nazioni una immensa utilità di ogni ordine: utilità *materiale* coll' uso di tutte le produzioni del globo, utilità *intellettuale* colla propagazione delle scienze, utilità *morale* coll'assicurazione dell'ordine o colla unità di religione. La natura dunque (espressione eloquentissima degl' intenti divini) chiama le genti ad universale associazione, e ne impone ad esse una obbligazione [112].

1298. Ma quale obbligazione? badate a non cadere in equivoco, giacchè il passo è sdrucciolevole, e molti vi prendono abbaglio: come lo prendono nel dritto individuale quei tanti i quali declamano contro la solitudine dei religiosi tacciandola di andar contro natura [735 seg.]. Per far comprendere l' abbaglio osserveremo, che 1.° ogni obbligazione può essere considerata e nella sua parte *negativa* e nella *affermativa*. In quanto negativa ella è assoluta e però di ogni luogo e tempo; in quanto affermativa ella è ipotetica riguardando la opportunità di tempo e di luogo [112]; 2.° le obbligazioni di *un comune* non istringono direttamente gl' individui, ma le società [697] : le società operano socialmente per mezzo dell'autorità regolante i membri : dunque essa sola è *immediatamente* legata dalle leggi di *morale* obbligazione, essendo ella sola il *libero* agente di sociale operazione [730].

1299. Premesse queste considerazioni capirete che la obbligazione delle genti ad universal società considerata in quanto ella ha di

negativo obbliga tutti i capi delle società a non opporsi *mai* direttamente alla universale società delle genti; ma nel positivo non li obbliga *sempre* a tener carteggio o commercio con tutti i popoli della terra; ma solo con quelli ai quali per circostanze *di fatto* ciascun popolo viene obbligato da doveri or di giustizia or di benevolenza.

1300. Dal fin qui detto 1.° si conferma che il dominio de' mari considerati solo come *passaggio*, è contrario all' universale società delle genti, e però alla legge di natura, secondo che abbiamo poc' anzi accennato [1290 seg.]; 2.° si comprende qual risposta debba darsi al problema proposto sul finire del paragrafo precedente. Si domandava se una nazione abbia dritto d' impadronirsi (siamo in istato di pace) d' un tratto di mare il quale sia necessario al commercio di molte nazioni. È chiaro dalla precedente discussione che l' impadronirsene a solo oggetto d' impedir tal passaggio sarebbe vietato: ma se una nazione possiede le terre vicine ed ha per conseguenza più di ogni altra bisogno di quel luogo, e lo ha prima di ogni altra occupato, nulla vieta che ne ritenga il dominio.

1301. Infatti applicate qui le leggi della collisione, e vedrete risultarne evidente la nostra dottrina. La collisione dee cadere sopra la stessa materia [642]; or la materia qui per le nazioni vicine è il *passaggio*, per la posseditrice è l' *ordine civico:* dunque non vi è collisione, purchè quest' ordine non vieti loro il passaggio. Che se le nazioni vicine volessero *possedere* anch' esse quel mare e la materia di contesa fosse il *dominio;* allora, sì, nascerebbe collisione ma con quanta disuguaglianza di dritti! la nazione posseditrice, oltre l' antichità del possesso, ne avrebbe il bisogno *quotidiano* per sicurezza dell' *ordine* civico, bene sociale, e senza tal possesso, impossibile; mentre le vicine ne avrebbero un qualche raro bisogno per puro interesse materiale che può ottenersi col solo passaggio senza dominio politico. Un dritto fondato in titolo sì tenue potrà egli

mai collidere il dritto della prima, per cui il dominio conteso è fondamento di tutta la sociale esistenza? ella vi è dunque politicamente sovrana, e come tale ha dritto a regolarvi l'ordine, ad usarvi la forza, ad imporvi gravezze non lesive di altri dritti; ma non può in tempo di pace vietare alle vicine il passo, quando questo sia lor veramente *necessario*, come il compratore di un fondo non può chiudere ogni passo al compratore della casa postavi in mezzo.

1302. Gli stessi principii, coi quali abbiam dimostrato [1297] la libertà dei mari, tendono a dimostrare conforme a natura la libertà del commercio, ovunque non venga in collisione con altro dover più gagliardo: che se tal dovere più gagliardo si opponga, inceppar il commercio è vero amor sociale. Tale è di presente il divieto dell' oppio alla Cina, tal fu un tempo il divieto di vendere armi al Turco desolatore, tale la limitazione dei viaggi in paesi infetti o di peste pei corpi, o di errori per gl' intelletti; in tali circostanze la difesa di sè non contraddice al dovere di società, ma alle ostilità di un nemico or morale or fisico. Non altrimenti può ragionarsi intorno a quella libertà di commercio per cui un paese venisse poscia a perdere la propria autonomia trovandosi in una dipendenza necessaria da nazioni estere. Così se un paese sterile dipendesse dall'estero pel sostentamento dei sudditi, per la fornitura delle armi o per altre arti di prima necessità, ben potrebbe saviamente in certi casi vietare l'introduzione delle derrate straniere, ove sperasse per tal via renderle indigene. Ma tolti questi casi, volere altrui il bene che vogliamo a noi stessi, significa profondere liberalmente anche alle nazioni vicine, quanto possiamo senza nostro discapito, quei tesori di che largheggiò con noi la natura; precetto ugualmente proprio e delle nazioni e degl' individui.

1303. Il qual precetto rende a me sommamente probabile *a priori* ciò che il Say pretese dimostrare *col fatto*: cioè tanto divenir più ricca (a parità nel rimanente) una nazione, quanto più lar-

go sbocco apre alle proprie produzioni, accettando con libero commercio le produzioni, altrui [1170]. Imperocchè se la natura ha associato in comune amistà le genti, e se ella medesima le invita ad una onesta agiatezza e ricchezza; non sembra probabile che *per sè* fra questi due o comandi o inviti debba nascer contrasto; e che l'amistà debba danneggiar le ricchezze, o queste impedir l'amistà. Ma ciò che *per sè* non accade, non può egli accadere *per accidentali* combinazioni? ne discorrano i politici economisti: a noi basta avere stabilita la legge generale di comunicazione internazionale nei beni materiali come legge dello stato *normale*, lasciando poi a certe sociali infermità, qualora ella divenga necessaria, la medicina spiacevole ed urtante della (si permetta il vocabolo) *scomunica* internazionale.

Passiamo a dire della comunicazione con cui debbono crescersi fra le nazioni i beni morali.

Articolo II.

Comunicazione dei beni morali.

§. 1. *Dei beni morali in genere.*

SOMMARIO

1304. *Partizione: beni d'intelletto, beni di volontà:* — 1305. *cooperar mutuamente a questi beni è dovere internazionale.* — 1306. *Divisione dei doveri di veracità.*

1304. I beni morali sono di due ordini, cioè beni d' *intelligenza* e beni di *volontà*. L' intelligenza sociale ha dritto e dovere di conoscere: 1.° il Sommo Bene ultimo scopo di tutto l' operar sociale [723] giacchè senza tal direzione mirerebbe a vuoto ogni suo ordinamento: 2.° il bene dei proprii sudditi, vale a dire *il primo prin-*

cipio dell' ordino civico, *la perfezione* a cui esso può giugnere, *lo stato presente* del popolo, cioè qual parte di tal perfezione ancor gli manchi e quali forze abbia per arrivarvi [1063 e seg.]: 3.° le disposizioni dei popoli vicini per rispetto alla propria società affine di potersi regolare nei suoi andamenti [1070]. I quali bisogni *(politici)* di verità corrispondono al bisogno individuale da noi altrove considerato [360-66]; se non che per l' individuo *il vero* limitato è anche natural obbietto di contemplazione, per le nazioni in quanto società è soltanto natural mezzo di ordine esterno [1064].

La volontà sociale poi dee produrre due effetti principalmente, cioè 1.° l' *unione* in cui consiste l' *essere* sociale [1055]; la pace *(tranquillità dell' ordine)* in cui ne sta la *perfezione:* l' unione si ottiene fomentando l' amor patrio, la tranquillità ordinata della volontà sociale creando rettamente le leggi [1074, 923, 628, 909 ecc.].

1305. A questi beni debbono scambievolmente aiutarsi tutte le nazioni per debito di amore internazionale; ed una nazione che tentasse ad arte o di spargere le tenebre sopra il vero, sopra l'ordine, o le relazioni comuni, o di dividere e disordinare le volontà nelle nazioni vicine, sarebbe tal mostro da far inorridir la natura. Ma non basta l' adempimento del precetto negativo [1298]: vuolsi mirare inoltre al positivo e ricercare fin dove si estenda tale obbligazione. Sebbene a dir vero intorno ai doveri spettanti *alla volontà* già crediamo aver soddisfatto ai debiti di un semplice saggio; giacchè del fomentar la unione abbiam detto al principio di questa dissertazione; ed avendo quivi mostrato come ogni società dee rispettare la altrui libertà [1270], abbiam con ciò chiarito anche il precipuo dovere di una società spettante alla ordinata legislazione delle vicine. Essa non può *intervenirvi* se non in quei casi nei quali il disordine di una è assalto delle altre, come a suo luogo abbiamo spiegato [1278]. Ciò che diremo intorno al debito di veracità in-

ternazionale compirà il saggio anche di questi doveri relativi alla volontà, giacchè la volontà è diretta dal *vero* conosciuto.

1306. Questa *veracità* internazionale, ossia questo dovere di promuovere nelle nazioni vicine la triplice cognizione del bene sommo, del bene civico, delle relazioni comuni, è dunque il solo punto che dobbiamo chiarire. Il dovere riguardo al bene sommo offre una quistione di alta importanza storica che potrebbe un giorno rivivere; vale a dire qual dritto abbiano reciprocamente le nazioni nel propagare la vera religione? Gli altri due doveri sono il fondamento del dritto diplomatico il quale regola le varie nazioni nelle reciproche comunicazioni pacifiche. Diciam prima di questo, ma brevissimamente.

§. 2. *Fondamento del diritto diplomatico : lealtà.*

SOMMARIO

1307. *Riguardo agl' interessi* 1.° *dovere: comunicar volentieri il vero,* 2.° *rispettar la inviolabilità dei legati,* 3.° *non abusarne.*

1307. Se ogni nazione ha dritto a conoscere il vero in ciò che concerne i suoi interessi, è inumanità il ricusarne gli ambasciatori in tempo di pace. Ma avvertite che per ambasciatori non intendiamo adesso più l' una che l' altra delle tante forme e nomi, sotto cui può stabilirsi la comunicazione d' intelligenza fra nazioni associate [a]. La legge di natura non ha formolarii ed etichette, ma come vuole la comune cospirazione al bene, così vieta di ricusare senza ragione i messaggi, qualunque essi sieno, di nazione vicina

[a] Chi volesse in breve una notizia dei varii titoli con cui si distinguono oggidì gli agenti diplomatici potrà vederne l'*Enciclopedia italiana* alle voci *Agenti diplomatici, Ambasciadori.*

che invita a cooperarvi. E se talora debbasi per buona ragione, come accade in tempo di guerra, ricusare agl' inviati la permanenza o anche l' ingresso, sempre però dee rimanere aperta alle convenzioni una qualche via. *Non ricusare le comunicazioni amichevoli* è dunque la prima legge che risulta dal dovere di veracità internazionale. Il messo poi rappresenta nella nazione straniera la propria nazione e il sovrano di questa: e però come ha dritto alle dimostrazioni di amore internazionale, così ne ha corrispondente il dovere. Pel dritto che gli compete, egli dee poter servire *liberamente* di organo internazionale; dal che derivasi la sua *inviolabilità*, senza di cui l' impiego di ambasciatore sarebbe poco men che impraticabile. Pel *dovere* di reciprocità gli è vietato di nulla intraprendere in danno della nazione, amica o nemica, a cui egli parla; perocchè se tanto osasse sarebbe non mezzo di congiungimento, ma di tradimento e di terrore, e renderebbe fra le genti impossibile la comunicazione d' intelligenza. Ed ecco perchè le offese fatte si dalla nazione all' altrui Messo, sì da questo ai dritti della nazione che lo ricevè, furon riguardate sempre con orrore anche dalle genti più barbare.

In questi mezzi di comunicazione *internazionale* ognuno comprende quanto sussidio ritrovi una società per ben conoscere lo stato delle nazioni vicine, e i bisogni per conseguenza della propria come indicammo [1070].

Ammettere e rispettare gl' inviati, sono dunque doveri internazionali delle società; rispettare ed amare la società a cui parlano, dovere internazionale degl' inviati. Sopra questo fondamento il dritto positivo delle genti ha innalzato altissimo edificio di deduzioni e di aggiunte, che eccedono i limiti a noi prefissi.

§. 3. *Del dovere di promuovere la cognizione del Bene infinito.*

SOMMARIO

1308. *Riguardo al Bene sommo, problema* — 1309. *Principii da cui dipende.* — 1310. *Divario fra l'applicazione* politica *e la* internazionale. — 1311. *Teoremi già provati sopra la libertà religiosa* — 1312. *e sopra la* intervenzione. — 1313. *Applicazioni:* 1.° *alla intervenzione spontanea* — 1314. *per giusta difesa* — 1315. 2.° *alla intervenzione richiesta dagli oppressi.* — 1316. *Mutazione di questo dritto al formarsi società* internazionale.

1308. Passiamo ad esaminare il quesito poc' anzi proposto [1306] ; vale a dire — qual dritto abbiano scambievolmente le nazioni nel propagare la vera religione: — la cui soluzione essendo connessa col problema consimile da noi già sciolto [896 seg.] spettante alla pubblica autorità , preghiamo il lettore a richiamar quelle dottrine da cui noi deduciamo qui la presente. Ma prima è importante ricordare i fatti, cui le dottrine debbono filosoficamente chiarire. Ognuno sa quanto siasi parlato e si parli intorno a quelle famose spedizioni, ove l' Europa per la Croce di Cristo, l'Asia e l' Africa per la luna di Maometto , versarono tanto sangue; ognun sa parimente che e prima delle crociate gl' Imperatori di occidente, e dipoi i conquistatori delle Indie ebbero a cagione o a pretesto di guerra il dilatare la fede: e che molte volte questo mezzo fu adoperato ancora contro gli eretici con maggiore o minor successo.

Di queste guerre *sacre* quando fanno menzione gli storici, sogliono cogliere il destro , e, ciascuno secondo le proprie affezioni, or esaltarle al cielo ora rotolarle nel fango. Interroghiamo noi quietamente le universali voci di giustizia e di ordine , e vediamo qual sentenza ne portino.

1309. Niun' autorità della terra potendo dirsi infallibile, niuna ha dritto *per sè* ad imporre un giogo di positive dottrine alla umana ragione; ma soltanto a difendere da total sovvertimento, se pur vi riesce, quei dommi evidentissimi, dal cui solo appoggio ella può sperare salute. Nè in questo stesso ella può dai sudditi per sua autorità esigere assenso, ma solo esigere rispettoso silenzio, talchè la sicurezza sociale non venga messa a cimento. Ecco il primo principio da noi stabilito parlando di ordine civico [883 ecc.]; il qual principio, se è vero rispetto a' sudditi, quanto più avrà forza rispetto ad uguali! Egli è dunque evidente niuna società aver dritto *per sè* d' imporre alle altre il proprio credere.

Ma questa prima conoscenza dice assai poco, e meno forse di ciò che apparisce a prima vista. Imperocchè, ricordiamcelo, l'azione morale da società a società è personificata nei rispettivi sovrani [729 seg.]; onde il dire che una società non può imporre all' altra il proprio credere, val quanto dire che un sovrano non può ordinare all' altro di costringere la sua nazione a conformarsi ad una fede straniera: e se non ha dritto ad ordinarlo, nè anche ha dritto a sostenere colle armi un tal ordine.

1310. Ecco la prima risposta, che da quei principii deducesi: risposta la quale è sì lungi dallo sciorre il problema, che anzi appena arriva a toccarlo: giacchè questo internazionale è diverso assai dal problema politico. Il politico domanda se *possa* la pubblica autorità costringere colla forza l'individuo a credere; il che è ugualmente impossibile e fisicamente e moralmente, giacchè l' operare dell' individuo è tutto rinchiuso in una *sola* volontà, e questa *indipendente* per natura da *ogni forza* creata. All' opposto l' operar delle nazioni suddividendosi nell'operare di molti individui a cui debbono esser salvi *tutti* i loro dritti non collisi [731, 742]; e potendo accadere che una fazione o anche un sovrano violi questi dritti; il problema internazionale prende quest' altro aspetto: è egli

lecito ad una nazione *intervenire* a mano armata per sostenere fra i sudditi della vicina *uguale* quel dritto di libera scelta che nelle cose religiose vien loro per natura conceduto, inviolabile ad ogni terrena potenza? [874 ecc.]. I due problemi sono, come vedete, talmente diversi che, mentre nel politico la risposta affermativa sarebbe poco men che tirannica, nel problema internazionale essa tenderebbe a favorire forse eccessivamente la libertà.

1311. A risolvere quest' ultimo per via di principii dobbiam ricordare quelli già dimostrati intorno all' intervento [1269 seg.] tenendo sempre innanzi agli occhi quanto si disse del dritto dei sudditi in materia di religione [874 seg.]. Un suddito che mai non consentì *socialmente* a rivelazione positiva, ben può venire obbligato dalla sua coscienza a credere, se la rivelazione gli si mostri evidentemente divina; ma l' esterna autorità non potendo conoscere da sè con certezza una tale evidenza nel suddito, non ha dritto vigoroso all' assenso, e però non può usare la forza ad ottenerne esterna dimostrazione; nè può in verun modo punire come reo il dissenso, giacchè questo esternamente non comparisce socialmente reo. Ma se l' individuo siasi obbligato alla società di professare con esso lei una fede e la obbligazione sia ragionevole: la società ha dritto ad escluderlo se ne tema nocumento, ed anche a punirlo se reo lo scorga di mala fede, di sedizione o di altra colpa antisociale.

Nè sia chi ci opponga — essere sempre lecito all' individuo il cangiar parere, giacchè sempre se gli possono presentare nuove ragioni che lo persuadano diversamente: l' obbligazione dunque colla quale ei si legò alla religione sociale essere illegittima ed assurda —. Queste ragioni *al più* proverebbero che sempre a lui sarà lecito cangiare internamente; e, se la interna mutazione porti seco di dover cangiare anche l' esterno prendendo forme religiose antisociali, gli sarà lecito emigrare dichiarando di non poter più ol-

tre perseverare nell' antica credenza che avea socialmente abbracciata. Ma non sarà mai che possa pretendere di perseverare nella società *volontaria* (che tale è in ogni società pubblica la religione sociale [886]) rompendo la base stessa del patto con cui si associò.

Ecco *al più* fin dove potrebbe stendersi la *revocabilità* del consenso. Realmente però può egli dirsi che l' uomo debba *sempre* poter cangiar di parere? che niuna prova possa formar tale evidenza da legittimare un assenso *irrevocabile*? se ciò fosse, quanti contratti verrebbero a vacillare? non potrò più dare un giuramento; giacchè *chi sa* se un bel giorno non crederò coi quakeri illecito il giurare? non più maritarmi; chi sa se non troverò coi manichei empio il matrimonio? non più obbligarmi ad insegnare; chi sa se un giorno non conoscerò falsa tutta la scienza coi pirronisti? non più promettere un atto onesto; giacchè chi sa se non potrò un giorno giudicarlo malvagio? Ognun vede che la obbiezione parte dallo scetticismo corrente: e però se il senso comune la rifiuta in tutto il rimanente; se ci persuadiamo quando un uomo ci fa eredi col suo testamento, poterci noi legare a certi doveri in riguardo di tal eredità, senza tema di dubbio futuro; perchè non potrèm legarci ad una società volontaria, quando con buone ragioni ci troviam convinti averci Dio parlato? [CXIX]

Può dunque un uomo legarsi irrevocabilmente alla vera religione, ma se ancora nol potesse, mai non potrà mancar di parola alla società, e violarne le leggi perseverando nell' associazion volontaria [522].

Combiniamo queste dottrine con quelle da noi dimostrate intorno all' *intervento*.

1312. Una nazione uguale, dicemmo, non può *intervenire* se non o per difesa di sè stessa ingiustamente assalita, o per chiamata di

chi ha dritto ad essere difeso. Una falsa religione, ma che non tenda a dilatarsi e sterminare i vicini, non può dirsi *assalimento* [1277]: dunque fra nazioni uguali nessuna ha dritto *per natura* [a] ad intervenire non chiamata per sostegno di sudditi dissidenti, quando la sentenza sociale opposta ad essi non minacci invasione e sterminio ai vicini.

Ma supponete che il dommatismo di quella società tenda a propagarsi, qual dritto avrà la vicina uguale?

1313. Il domma che propagasi può essere o *negativo* che distrugga i fondamenti di ogni società [884], o *positivo* che sopra i fondamenti ammessi fabbrichi errori disputabili. Non potendo autorità della terra accertare assolutamente il vero in queste ultime materie, non può accertare il dritto di chi o sostiene o impugna; dunque nè può dichiarar sè superiore alla vicina in dottrina; dunque nè portar guerra a dottrine le quali, benchè contrarie a lei, pure non sono evidentemente false: sarebbe questo un esporsi a combattere la verità. Dovrà dunque in tal caso lasciare libero il campo agl' ingegni, e far quanto può affinchè il vero (se pur mai avverrà) si chiarisca: usando frattanto tutte le materiali difese per assicurar sè medesima dai materiali assalti della vicina.

1314. Non così quando il domma minacciante è abbracciato socialmente, ed è *negazione* dei primi principii sociali, congiunta con ispirito di proselitismo armato, e anche colla chiara volontà di assalire direttamente la vicina [1277 4.°]: in questi casi l' *assalto*

---

a Noi prescindiamo qui da quei decreti soprannaturalmente da Dio intimati, con cui esso potrebbe adoprare un popolo a punirne un altro: il *punitore* sarebbe in tal caso non più uguale, ma superiore al popolo *punito*.

già è cominciato, e la vicina se nulla non ottenga coi richiami, ha dritto a rispingere l' assalto, intervenendo armata ad impedire il progresso di dottrine sovvertitrici; appunto come l'autorità sociale, benchè non abbia dritto a stabilir dommi positivi, ha però dritto a bandire ed anche a punire il suddito che combatte con dommi sediziosi direttamente la pubblica moralità e la legittima costituzione.

1315. Ma queste norme riguardano società non chiamata a difesa: suppognamo adesso ch'ella venga dai dissidenti oppressi chiamata in soccorso, potrà ella accorrervi? È lecito recar soccorso a colui che ha dritto rigoroso ad ottener ciò che chiede. Ora egli è chiaro dalle passate dissertazioni darsi dei casi in cui i sudditi possono aver certi dritti rigorosi contro il principe in certe forme di governo, e non in altre [V. *dissert. III*, cap. 1]: un sovrano revocabilmente elettivo potendo dai sudditi legittimamente impugnarsi; un vassallo a maggior potentato, potendo deporsi dal supremo; la società vicina potrà in questi casi recar sussidio al *dritto* di reazione, e se questo dritto sia nei dissidenti, anche ai dissidenti [1025 seg.]. La verità di tal proposizione apparisce dal principio di mutua difesa altrove chiarito [390].

Ma se manchi nel popolo il dritto *politico* di ricorso o di reazione, la oppressione come altrove si disse [1023 seg.], non dà *per sè* dritto agl'individui di resistere a mano armata; dunque nè dà *per sè* ai vicini il dritto di accorrere ad aiutarli colle armi. Ben potrà dunque in tal caso la vicina società interporsi con arti di persuasione, ma non con armi; almeno nel principio delle dissidenze. Che se in processo crescendo queste giugnessero a formare aperta scissura e partiti guerreggianti, allora, *colle avvertenze altrove stabilite*, il dritto prevalente merita dai vicini soccorso [1267] nè occorre qui aggiugnere altre leggi speciali [CXVI].

Ma quanto finora abbiam detto riguarda società fra loro uguali: ammettete una società di nazioni e per conseguenza un' autorità internazionale, e vedrete accader tosto quella mutazione di dritto che fra individui, allorchè sorge fra essi la sociale autorità. Una società oppressa, avrà a cui ricorrere: dunque anche gli oppressi per motivo di religione.

1316. Molto più se questa religione formasse una distinta società, alla quale fossero aggregati anche i principi delle nazioni vicine. Ma di questo si parlerà appresso: prima di passarvi diamo una occhiata alle relazioni ostili.

NOTE

AL CAPO III.

CXVI *Diritto nel propagar la religione.*

Presentiamo qui un breve saggio di applicazione delle esposte leggi a fatti storici. Non ne trarremo veruno dagli annali del paganesimo, perocchè la religione mancando colà di ogni *ragionevolezza* anche a confessione dei dotti pagani, non appariva pur ombra di dritto o nell' assalire o nel difendere *i Numi:* la quistione era tutta materiale, nè vi si trattava di propagare il vero, ma di sostenere l' ambizione nazionale.

Nè pel vero combattevano, benchè mossi da tutt' altro principio, gl' Israeliti conquistatori di Palestina: essi moveano armati, non già a propagare la conoscenza del vero Dio, ma a punire per ordine di lui genti imbestiate nella più nefanda idolatria.

La guerra della verità contro l' errore incominciò dal giorno in cui la luce della Parola eterna splendè fra le tenebre 1 e volle questi splendori accendere per ogni dove 2. La prima guerra ch' ella sostenne nel primo suo muovere alla onorata missione illuminatrice, si dichiara dal Sinedrio: ma (parliamo qui solo umanamente) con qual dritto reciproco? Se il Messia fu l' intento *nazionale* del popol santo l' obbligo del Sinedrio sarebbe stato di scrutar le scritture 3 ed ac-

1 « A diebus Ioannis regnum caelorum vim patitur. Ego ad hoc veni « ut testimonium perhibeam veritati « ecc. qui non est mecum contra me « est ».

2 « Quid volo nisi ut accendatur »?

3 « Scrutamini scripturas ».

cettare IL PROMESSO: ma questo era dover di coscienza, che *umonomente* non producea dritto rigoroso correlativo [886]. Rimanea dunque nel Sinedrio esternamente il dritto di superiorità nazionale posseduto da quei magistrati, secondo lor coscienza, ingiustamente. La persona adorabile del Redentore considerata, qual si volle fra noi mostrare, coi dritti di puro uomo 1, essendo per voler dell' Altissimo 2 maestra infallibile del vero dovea parlare [368]; ma intanto, poichè appariva suddita, dovea morire anzi che ribellare [1030 segg.]. E tal fu la sua e la condotta dei suoi discepoli: parlarono e morirono.

Guerreggiò poi contro il vero sostenuto dai primi fedeli l'autorità dei Cesari sostenitrice del paganesimo: e con quai dritti reciprochi? Il cristianesimo a fronte della idolatria era evidentemente ragionevole: dunque i Cesari non aveano dritto [899] a vietarlo, ma solo ad esaminarlo; esaminatolo poi avean dovere di abbracciarlo conoscendolo vero [228 segg.]. Ma, finchè nol riconoscea no, quali dritti avea il cristiano? Avea dritto a parlare giacchè avea certezza del vero e comando di professarlo; e nulla professava contro i dritti dei Cesari; ma avrebbe egli avuto il dritto d'*insurrezione*? La elezione dei Cesari *per dritto* (se dritto valesse in tale repubblica) apparteneva al Senato, il cristiano che nulla potea nel senato, era dunque obbligato ad obbedire; e il cristiano obbediva e moriva.

Io so che il Bianchi, autore di somme lodi nello spiegare la *polizia della Chiesa*, asserisce qui contro il Grozio 3 aver i primi cristiani obbedito *non per dovere ma per necessità*. Ma questa sua asserzione troppo è contraria alle aperte parole dei SS. PP. e specialmente di Tertulliano, le quali per tal modo verrebbero a ridursi a disdicevole millanteria. D'altra parte non è difficile l'accorgersi che quel dotto autore fu condotto a tal punto dal timore di ridurre a servaggio le coscienze e la Chiesa, e dalla ipotesi allor dominante del *popolo sovrano*. I nostri principii mantengono ai Padri della Chiesa la loro veracità e dignità, ai primi cristiani la gloria di morire obbedienti benchè possenti a difendersi, ai loro posteri or viventi gli esempii da imitare in *circostanze simili*, senza dar campo agl' inconvenienti di oppressione soverchia; alla quale coll' analisi da noi fatta del *dritto* di *reazione* [1033 segg.] abbiam trovato altri rimedii non violenti e però men pericolosi.

---

1 « Quis tributum solvit, servus an « filius? — Ego in medio vestrum sum « sicut qui ministrat ».

2 « Ego constitutus sum rex ab eo « super Sion montem sanctum eius « praedicans (e secondo l'ebraico, *praedicabo*) praeceptum eius. *Ps.* 2. »

3 V. Sacra polizia della Chiesa T. I, L. I, §. 5, n. 7. Le ragioni principali da lui recate sono I. *E debito di difendere la vita*: dunque ancor la fede. Ma è falso che sia sempre *debito* difendere la vita; contro il superiore poi nè anche *lecito* [392 1002]. II. *La fede è più che la vita*. Ma la fede non può esserci tolta contro nostra volontà; può dunque difendersi con altre armi non materiali.

A conferma delle sue dottrine recasi dal Bianchi il fatto di Matatia, e la successiva ristorazione della indipendenza dei Giudei. Ma questo fatto sì complicato e degno di profonde meditazioni per parte di un politico cristiano, non sembra dal ch. A. abbastanza analizzato nei politici suoi elementi: nè per conseguenza può provarne l' assunto relativamente ai cristiani. Analizziamolo qui per applicarvi con nuova evidenza i nostri principii.

I giudei, dice il Bianchi, erano veramente sudditi ai Macedoni. Verissimo, ma quando la nazione piegò al conquistator dell' Asia, non perdette la sua nazionalità nè la sua religione; anzi quel grande ne riverì gli oracoli, ne adorò il Dio, ne partecipò i sacri riti. La polizia di quei tempi non era *centralizzante:* i popoli conquistati, purchè obbedissero, non venivano inquietati nella esistenza lor *nazionale* 1.

Inoltre presso i giudei *nazionalità* e *religione* erano tutt' uno giacchè questa era la causa di quella; nè si sarebbe distrutta la loro legge senza rovinar la nazione, nè distrutta la nazione senza che venisse meno la legge.

Non basta. Questa legge evidentemente divina *non potea* venir abolita: e se il M. Alessandro invece di riverirla avesse voluto abolirla, il popolo avrebbe *dovuto* anzi morire che arrendersi. Dunque la resa del popolo era stata accompagnata da una *chiara* e *doverosa* protesta di voler salva la sua legge e però la esistenza nazionale.

Queste osservazioni spiegano il fatto di Matatia. Nel trucidare il commissario e l' apostata, egli non facea se non eseguire una legge *vigente* — *Se il fratello, l'amico, la moglie* (quanto più uno straniero!) *ti vorrà persuadere di servire ai Numi alieni* SUBITO L'UCCIDERAI *tu il primo*, e *poi tutto il popolo ti terrà dietro* 2 — Il fatto non poteva coincidere più esattamente colla lettera della legge: ed il sacerdote Maccabeo adempiva con esso due doveri, quel di suddito che obbedisce alla legge, e quel di sacerdote che la promulga e la difende 3. Questo fatto dunque di Matatia non fu un ribellarsi all' autorità legittima, fu un obbedirle.

Ma dopo l' uccisione egli si fa capo del popolo, e gli prepara salvezza e indipendenza: or come si giustifica questo secondo fatto? Prescindendo anche dalla speciale ispirazione divina, non parmi difficile l'assunto. I giudei erano *una na-*

1 Può vedersi CANTU' *St. Univ.* t. 4, pag. 219, ove mostrasi Alessandro riverente a Iedda, e pag. 249 « Antioco valendosi della discordia s'impadronisce di Gerosolima »: non ne era dunque interamente padrone.

2 « Statim interficies. Sit primum « manus tua super eum et postea o- « mnis populus » (*Deuter*. XIII, 9).

3 « Labia sacerdotis custodient « scientiam, et legem requirent de ore « eius ».

sione ossia una *società pubblica* non già *conquistata* 1 ma *arresa* e però una *società volontaria disuguale:* or la società volontaria si scioglie colla grave infrazione di condizioni [624, 5], dunque la sua associazione coi greci sotto Antioco era rotta, e però tornava alla indipendenza antica [698 1041] e la società trovavasi in mano dell'autorità sua nazionale, vale a dire, a quei di in mano dell'autorità sacerdotale: e specialmente trattandosi di guerreggiare in favore *precisamente* della religione. Matatia, che per un atto di abbedienza alla legge, si vedea repentinamente divenuto *indipendente di fatto*, era insieme *superiore per dritto:* egli era [502] dunque in possesso della legittima sovranità di una nazione, i cui legami coi greci erano stati dalla costoro violenza infranti; e *solo* superiore in quel momento, mentre gli altri sacerdoti ancora gemean cattivi. Egli dunque non solo *lecitamente potea* ma assolutamente *dovea* difendere la nazione oppressa: e la divina ispirazione venne in quell'anima grande non a legittimar una trasgressione, ma ad invigorire *un dovere* già divenuto *dritto*.

Or che ha che fare questo Eroe, *sovrano-amministratore di una nazione* oppressa, col cristiano suddito convertitosi dalla *pubblica* idolatria alla fede nascente di un Dio *politicamente* ignoto? Che ha che fare la *legale* uccisione di un commissario *illegale*, colla ribellione ad un imperadore riconosciuto? Che ha che fare la *religione-nazionale* degli ebrei, colla *universale* dei cristiani?

Tegnam pur dunque fermo con Tertulliano che il cristiano sotto i Cesari moriva perchè *dovea* morire, e *potendo* ribellare e difendersi, abborriva una difesa *illecita per sè*, e non pei pericoli; i quali non avrebbero atterrita la lor costanza armata poichè non l'atterrivano inerme.

Ma venne pur giorno che splendè la Croce sopra il diadema dei Cesari, divenuti *volontariamente* figli della Chiesa, dalla quale riceveano la luce del vero. Fattisi a lei discepoli in società spirituale senza ch' ella avesse per anco veruna autorità politica temporale, andavanle debitori di fede e protezione nel suo insegnamento; ed ella a loro nei suoi figli debitrice di politica dipendenza; giacchè gli altri popoli ove si andava stendendo la Chiesa erano e troppo rozzi e troppo deboli per formare vera società di *uguali* col popolo sovrano del mondo. Se dunque un imperadore eretico perseguitava la Chiesa, questa come maestra suprema gl' interdicea la *scuola* [545]; ma mentre ne condannava gli errori faceane rispettare dai sudditi la politica autorità.

---

1 Una nazione ridotta a dipendenza, diviene legittimamente indipendente quando perisce la superiore autorità [698 LXVII]. La battaglia di Arbella, distruggendo il persiana, avea dunque restituito ai giudei il *dritto* d'indipendenza. Essi non avendo *forze* uguali al dritto *vollero* arrendersi: la loro associazione coi greci era dunque *volontaria* e non *doverosa*, come sembrano supporla il Grozio e il Bianchi.

Crollò finalmeute il colosso, e dai frantumi sorsero nazioni molte, altre già aggregate alla società cattolica, altre chiamatevi a poco a poco dal supremo pastore: esse riunite da un vero comune, e da comunità di materiali interessi, formarono una specie di società internazionale, ed ebbero, molte di esse, un capo politico di tal società da quel comune Maestro dal cui labbro tutte pendeano: così sorse il sacro romano impero, e in lui l' autorità moderatrice dei principi all' impero aggregati. L' autorità era qui *poliorchica*, amministrata da un solo *in bene della verità ed unità cattolica*: ed ecco d'onde nel Padre comun dei cattolici la tanta influenza che esercitò nell' impero. Or qui quali erano i dritti e i doveri nei sudditi, quali nei principi dell' impero, quali nel capo di questa federazione, quali nel Gerarca supremo? I sudditi aggregati all' impero mediante le ipotattiche autorità dei principi, aderivano a Cesare per quel legame per cui aderivano ai principi stessi [697]; e siccome la loro adesione al proprio principe solea condizionarsi ad integrità di unità e di dottrina cattolica, perciò se il Gerarca supremo dichiarava da lui offesi i dritti di questa, essendo offesa la condizione essenziale del consenso volontario [635, 4], rimanea sciolto il legame e col principe immediatamente, e mediatamente coll' imperadore, se nol correggea [697].

Molto più forte era la ragione per cui perdea questi ogni titolo allo scettro imperiale spostatando, o perseguitando la Chiesa, poichè non solo la sua elezione era condizionata a cattolicismo immaculato, ma aveva precisamente PER FINE *la difesa della cristianità e del suo capo*: un *difensore che opprime*, distrugge sè stesso, giacchè cessa *di fatto* di essere *il difensore*.

Ma vi erano altri principi non aggregati all' impero sebben cattolici; e non dipendenti in alcun modo dai sudditi: i sudditi in faccia a tali principi erano, a un di presso, nella condizione dei cristiani rispetto a Costantino: ed ecco perchè in Francia, in Inghilterra e in altri stati non aggregati all'impero la podestà spirituale procedette sempre in maniera più riguardosa e ritenuta 1, finchè almeno i principi stessi per ottenere la protezione dell' autorità spirituale contro avversarii molesti, non giurarono al Pontefice fedeltà di vassalli. Se non che non potendo a meno anche quelle nazioni di formare un tutto colla rimanente società cattolica, nè anche poterono interamente sottrarsi all' influenza di un' autorità internazionale, da cui questo tutto dovea politicamente ordinarsi. Questa politica autorità risiedea *per sè* nel consenso poliarchico delle genti europee; ma finchè queste, tenaci della unità cattolica, pendettero dagli oracoli della Chiesa, la Chiesa or adunata in concilii, or per bocca del sommo Pontefice maneggiò l' au-

1 « Les plus grands actes des Papes « sur le pouvoir temporel attaquaient « toujours une souveraineté élective ». (MAISTRE *du Pape* t. 2, c. IX, pag. 18).

torità internazionale, volgendo al comune interesse della cattolicità le volonta governatrici dei popoli cattolici. Ed ecco quanto erano, anche umanamente, legittime quelle leggi e quelle pene stabilite da concilii generali contro monarchi alla loro autorità renitenti: senza parlare adesso della spirituale, l' autorità internazionale era allora in man della Chiesa pel consenso delle società cristiane; e queste vi consentivano perchè non vedeano altra persona più capace di ben governarle [571 seg. LXXIII].

Ma usciamo dalla società europea e veggiamo qual passa relazione fra l' Europa e l' Islamismo asiatico ed africano. Questo nella feroce sua giovinezza, brandisce la spada e il corano, ed offre all' Europa l'alternativa fra la sozza sua legge e la schiavitù o la morte. A tal vista è egli lecito alla cristianità federata assalir un nemico che ha fermo, e lo dichiara altamente, di far suddito il mondo? Finchè dura l' audace proselitismo dura sempre vivo l' assalto [1277, 3]: sempre dunque può ripigliarsi *la difesa*, salvi i trattati di triegue parziali ed altre mitigazioni consuete dei dritti guerreschi, poichè l' *essere* seguace di Maometto egli è un essere per professione *assalitor del cristiano*.

Ma poichè il furore soffiato nei suoi dal seduttore della Mecca fu spento nelle acque di Lepanto, cessando a poco a poco ogni assalto, cessò *nel cristiano* la necessità di difesa, e la Porta divenne *una potenza europea*, nè il suo corano armò più le forze politiche rimanendo sola a combatterlo, colle forze sue solite di predicatori e martiri, la Chiesa di Cristo. Quindi ci sembra molto incerto il dritto con cui venne a dì nostri bandita la insurrezione dei greci a nome della Croce di Cristo; nè con qual logica parecchi vituperatori delle crociate latine abbiano in tale occasione lodata a cielo *la pietà* di quella crociata greca 1. Benedico volentieri la Provvidenza che della umana intolleranza si valse a punire gli oppressori; ma questa intolleranza di travaglio rende ella giusta l' insubordinazione dopo cessata la guerra?

Passiamo dall'antico al nuovo continente: qual dritto ebber colà gli Europei nel pubblicarvi il vero a quelle genti selvaggie? Viveano alcune in compiuto benchè rozzo stato politico, come il Messico ed il Perù: aveano dunque i dritti medesimi che ogni altra società; onde ridotte pel valor di Colombo a società internazionale cogli europei, avrebbero dovuto partecipare la protezione. Ma la società europea era allora in sul passare del governo patriarcale dei R. Pontefici al poliarchico della diplomazia moderna; quello avea perdute, questo non ancora acquistate sue forme. Onde le sovranità americane rimasero preda del più forte; e quei miseri, che avrian dovuto essere convertiti furono oppressi e distrutti.

---

1 V. *Civiltà Cattolica. Guerra d' Oriente* art. 2, *Diritti* pag. 495 seg. vol. IV, II Ser.

Erano in America, oltre pochi stati mezzo inciviliti, molte barbare tribù erranti: verso di queste quali erano i dritti e doveri dell'Europeo? Quelle che, per la lor vita onninamente *nomade*, non aveano occupata alcuna terra, non erano certamente offese, se una colonia europea occupava un terreno *abbandonato* [414]. Da questo punto di sicurezza essa avrebbe dovuto, non colle armi ma coi missionarii, illuminar quelle genti; le quali si sarebber trovate insensibilmente ridotte in una pubblica società coi loro *tesmofori*, ridotte che fossero con essi ad unità di mente, principio di ogni umana associazione [303]. E così infatti accadde alle *Riduzioni* fondate da missionarii spagnuoli nel Paraguay, nel Perù ecc., da Portoghesi nel Brasile, da Francesi nel Canadà: la società spirituale divenendo *necessariamente* [LXXIII, 546] società politica, e i maestri di quella essendo già politicamente sudditi, ne seguiva naturalmente per legge ipotattica, che le genti convertite entravano da sè in pubblica società coi sovrani da cui riceveano i maestri [697].

E queste osservazioni faranno comprendere al lettore non prevenuto in qual senso e con qual dritto il Romano Pontefice si potesse valere dell' autorità internazionale o piuttosto degli ultimi avanzi che ne possedeva ancora, per assicurare la pace fra i conquistatori delle Indie d'oriente e di occidente, alla grande epoca delle prime scoverte. Invocato per arbitro da due potentati cristiani, avea ogni dritto d' intervenire a pacificarli: assicurato della barbarie di quei popoli sconosciuti 1 dovea comprendere che illuminarli era un farli sudditi senza violenza. Nell' atto dunque che ai due sovrani, professanti zelo di convertir quelle genti colla parola di ministri evangelici, egli concedeva il dominio di quelle terre, dovea presupporre in essi quelle maniere legittime con cui in ogni tempo le nazioni selvagge divennero suddite ai lor *tesmofori* [LXXIII]: anzi diciam meglio ordinava espressamente che con questi mezzi le conquistassero 2 prima alla civiltà e alla fede, poi alla loro corona 3.

Quanto diverso dal *dritto* riuscisse il *fatto* degli Europei in quelle contrade è vano il dirlo, potesse la storia lacerar quelle pagine or che essi sembrano rivolti ad arti più umane! Se non che un ultimo sforzo aspetterebbe da molti l'o-

---

1 « Nudi incedentes, nec carnibus « vescentes ecc.... Spesque habetur « quod si erudirentur, nomen Salvato- « ris D. N. I. C. in terris et insulis « praedictis fateretur. » (Bolla di Alessandro VI. *Inter cetera* al re cattolico. Maggio 1493).

2 « Mandamus vobis in virtute san- « ctae obedientiae ad praedictas ter- « ras viros probos et Deum timentes « ecc. ad instruendum incolas et habi- « tatores praefatos in fide catholica, et « bonis moribus destinare debeatis ecc ». [Ivi §. 7].

3 Oltre questo mezzo che è il più naturale e soave, altri potremmo aggiugnerne di cui parla il VITTORIA (Rel. 1, *de Indis*, p. 2), come sarebbero il reprimere ingiusti assalimenti, ed il maltrattamento dei cristiani ecc.; ma questi vengono finalmente a ridursi ai titoli di giusta guerra, e però sono meno *immediati* giacchè presuppongono *offesa* [1331 seg.].

manità che l'ispira, ed è che, spogliati i pregiudizii di setta, mirassero lealmente a discernere quali sieno i mezzi veramente efficaci ad *umanar quelle belve*. Vedrebbero forse, che più dei loro milioni impiegati a trafficar sopra le bibbie, opera coo pochi fondi la carità cattolica, perchè sa predicare e morire 1 e, in un secolo di equità *tollerante* o di filantropia *illuminatrice*, arrossirebbero d'impiegare inutilmente *per mania di partito* quei tesori che impiegati secondo ragione potrebbero formare tanti *uomini* e *felici*.

Bastino questi cenni per mostrare la pratica applicazione dei principii da noi stabiliti intorno alla comunicazione del vero fra le varie nazioni: essi acquisteranno nuova luce da ciò che diremo appresso sopra la società *etnarchica* e sopra la *cristiana* nella VII dissertazione.

---

1 V. gli annali della *propagaz. della Fede* in molti passi.

CAPO IV.

DOVERI INTERNAZIONALI NELLO STATO OSTILE DERIVANTI DAL PRINCIPIO DI AMORE.

ARTICOLO I.

Della guerra in generale.

SOMMARIO

1317. *La guerra può considerarsi come effetto di passione* — 1318. *e come atto di ragione,* — 1319. *questa nasce da amore, sua definizione,* — 1320. *leggi che ne derivano.*

1317. Che cosa è la guerra? io non sono avvezzo a volare nelle regioni del mondo platonico, onde non verrò qui poetando sopra sì fecondo argomento, che ha aperto ampia sfera ai voli pindarici di altri filosofi.

Ciò non ostante non credo potersi negar da veruno che, come ogni altro soggetto, così anche la guerra può guardarsi e dall'uomo sensitivo e dal ragionevole: il sensitivo chiede in prestito gli occhi dal bruto, e rimira la guerra come un impeto di collera accesa dal dolore del bene perduto e dalla bramosia di ricuperarlo e di vendicarsi. Così guerreggian le tigri, e, quando alle tigri si pareggiano, così anche gli uomini: ma le leggi di codesta guerra, stolto sarei se prendessi a dedurle dal principio di amore e di giustizia.

1318. Parlo io qui di guerra fra uomini, vale a dire fra ragionevoli, e però capaci di conoscere il dritto, e felici sol nel volerlo ed ottenerlo [41, 20]. Questi che vogliono il *dritto*, che cosa preten-

dono quando *individui uguali*, cozzano scambievolmente? già lo vedemmo altrove [322]; quello che crede *aver ragione* vuol ridurre all' *ordine* un frenetico volontario che *non ha ragione*. Gran male per costui l' esserne privo, e male sì grande che, se farneticasse per malattia, non sarebbe cuore umano che o non bramasse medicarlo o almeno nol compiangesse: ma perchè la frenesia è volontaria è egli men degno di esser compianto? o men bisognoso di esser medicato? Queste ragioni già ci mostrarono e l' origine del dritto penale nella società d' individui, e l' origine del dritto di conquista nella società ancor di nazioni [322 658 ecc.], derivati entrambi dal principio di amore naturale.

1319. Gli schiarimenti dati nel cominciamento di questa dissertazione intorno all' amore internazionale rendono superfluo l' estendersi a dimostrare più oltre il nostro intento riguardo ad ogni guerra: e crediamo potere stabilir senza più come corollario dei principii già dimostrati, che la *guerra* è secondo natura un *cozzar di società uguali per sostener il dritto colla forza*. Diciamo di *società*, perchè la guerra fra individui suol dirsi *combattimento*, e in certi casi *duello:* di che altrove [293 seg.] si accennò quanto basta. E siccome il dritto è il vero bene dell' uomo ragionevole, così lo sforzo adoprato per salvare il dritto tende a procacciare un *bene comune* alle due società combattenti, e però è atto di *amor sociale* internazionale [314]. Vero è che, siccome sotto pretesto di dritto molte volte si sostiene il torto; così molte volte, pur nel sostenere veramente il dritto, si cerca sfogo di vendetta anzi che trionfo dell' ordine : ma queste aberrazioni di una ragione, schiava a servitù di passioni, non cangia nell' ordine di natura la *obbiettiva* ragione degli atti umani, e la natural genesi con cui si producono: e sempre sarà vero che la guerra è, *secondo natura*, una *violenta difesa dell' ordine*, ossia una reazione contro il disordine [135]; e che ogni altra guerra è contro natura.

Da questo, che può dirsi il primo principio del dritto guerresco, è facile dedùrne le precipue leggi.

1320. Se la guerra è cozzar di società, ogni atto dev'esser sociale: se è *per l' ordine* la società deve operar con giustizia ed equità; se è *violenta difesa* deve adoprarsi tutta la forza necessaria al fine; dee moderarsi ovunque trapasserebbe in offesa. *Pubblicità* della guerra, sua *giustizia*, sua *efficacia*, sua *moderazione*: ecco le quattro condizioni che naturalmente ricercansi in una guerra d' uomini. Spieghiamole brevemente quanto a dritto naturale può richiedersi, ed a semplice saggio.

Articolo II.

Leggi speciali [a]

§. 1. *La guerra debb' essere* sociale *ossia* pubblica.

SOMMARIO

1321. Perchè sia pubblica dee muovere dall' autorità — 1322. dalla indipendente nelle società perfette; da altra nelle imperfette. — 1323. Cenno sulle applicazioni di questa legge agli ufficiali ed ai soldati. — 1324. La guerra non è pubblica se non mira al ben comune, — 1325. il bene onesto sarà giusta causa, se sia doveroso, *— 1326. se sol* convenevole *non dee forzarvi la società — 1327. non si dee per eroismo esporla a cimento. — 1328. Divario fra guerra* pubblica *e* nazionale. *— 1329. Il bene utile sarà giusta causa se preponderi ai danni. — 1330. Epilogo della pubblicità della guerra.*

1321. La pubblicità della guerra dee considerarsi e per parte di chi assale, e per parte di chi viene assalito, giacchè una società assale una società è assalita. Se l' assalto dee muovere dalla *società*, la quale mai non opera moralmente se non per l' autorità [730], egli

a V. *Esame critico* ecc. Parte II, c. VII. La *forza armata*.

è chiaro che dall' autorità sociale o mediatamente o immediatamente dee partire ogni atto di guerra; talchè niuno può nè dichiararla, nè intraprenderla, nè proseguirla, nè terminarla se non sotto la influenza dell' autorità, come altrove è detto, essenzialmente *una*.

1322. Avvertasi però che non sempre è necessario che questa autorità sia onninamente indipendente: basta che sia tale che, mancandole ogni ricorso, non possa se non colle armi sostenere il proprio dritto; il che può accadere sì per *non curanza*, sì per *impotenza* della suprema autorità ordinatrice nell' aggregazione di molte società uguali. È per altro evidente che una tale o *impotenza* o *noncuranza* del bene comune è grave imperfezione del governante supremo, cui manca o la forza o la volontà di *mantener l' ordine*, intento precipuo per cui dal Creatore è voluta un' autorità in ogni società [426].

Queste guerre dunque fra società non totalmente indipendenti sono proprie di un incivilimento appena abbozzato; e debbono cessare a proporzione che la civiltà progredisce. Onde le prime a perdere tal dritto sono le società più elementari, domestica, signorile, amichevole ecc., alle quali ben può competere negli esordii della società pubblica, ma non già quando questa acquista per tutelar le famiglie la forza che è a lei naturale. Allora la città giunta a total consistenza e coordinazione, dee vietare alle famiglie, come il capo di famiglia vietò agl' individui, l' usare quelle vie di fatto che porrebbero a soqquadro la società, e nuocer potrebbero gravemente (e forse talvolta irreparabilmente) alle famiglie associate [710] senza alcuna colpa di queste. E siccome il progresso delle società passa dalla città allo stato, e dallo stato alla federazione; così gli affari più gravi saranno di mano in mano riserbati a più alta giurisdizione a misura che questa giugnerà a tal perfezione da potere colla sola autorità assicurare alle società inferiori i lor dritti, che dapprima esse sostenean colle armi.

La *pubblicità* della guerra consiste dunque *essenzialmente* in questo: che la guerra facciasi per ordine di quell' autorità da cui dipende tutta la società guerreggiante: in una società poi che sia giunta a total perfezione ipotattica, nessun dei *consorzii* dovrà poter guerreggiare se non in quanto egli è parte del Tutto sociale: essendo grande imperfezione del tutto il vicendevole tenzonar delle parti.

1323. Questa prima legge di *pubblicità* della guerra nell' assalitore può dar luogo a molte osservazioni, se applicar si voglia ai casi particolari; e può semplificare sotto la guida di un principio generale molte quistioni degli antichi trattatisti intorno a chi abbia dritto di fare guerra pubblica: di che può vedersi il Grozio (I. B. et P. L. I, c. 3, §. 5). Lo stesso principio applicato agl' *individui* guerreggianti può dimostrare che a questi non compete altro dritto offensivo fuor di quello che *giustamente* (secondo le leggi che poi spiegheremo) venga loro accordato dall' autorità sociale. Ma da queste applicazioni dobbiamo astenerci, se non vogliamo protrarre all' infinito il nostro lavoro.

1324. Una seconda conseguenza nasce dalla legge di *pubblicità* nella guerra, ed è che la guerra dee tendere al *bene comune* della particolar società che la intraprende.

La proposizione sembrami per sè evidente, sì perchè l'operar sociale è proporzionato all' essere, e l' essere di una società è proporzionato al fine che essa pretende, cioè al suo bene; sì perchè la autorità è *dritto di coordinare al bene comune*. Se dunque la guerra dee dirsi *pubblica* dee mirare al ben comune.

1325. Or il bene di ogni società particolare è doppio [452 seg.] cioè bene universale ossia *onesto*, e bene particolare ossia *utile*. Potrà dunque intraprendersi la guerra per amendue questi beni, ma con avvertenza a molte circostanze. E primieramente l' onesto potendo essere or *convenevolezza* semplice ora stretto *dovere;* la guerra intrapresa per *dovere* potrà sempre riguardarsi come bene

della società, ma non così la guerra per *convenevolezza*. La ragione apparisce da sè: al bene *doveroso* tutte le volontà debbono cedere, e però esso è bene di tutti gli associati. Ma la scelta dell' onesto *puramente convenevole è per sè* libera agl' individui; e però essi possono sempre disvolerlo; anzi in certi casi potendo il *convenevole* collidersi per essi col *doveroso*, potrà per dritto più forte riuscire in essi non solamente lecito, ma doveroso il disvolerlo. Or il ben sociale consiste nella *tutela dei dritti non collisi* da altro più forte [742]: dunque in questi casi la guerra per semplice *convenevolezza* di virtù non è per *ben comune*, nè dee comandarsi assolutamente.

1326. Ma se la virtù supererogatoria non dee dall' autorità imporsi per la forza ai sudditi (che virtù forzata non sarebbe virtù); ben possono però i sudditi volerla per propria generosità; e l' autorità che seconda in essi tal generoso volere opera conforme al massimo dei beni sociali. In questi casi le milizie ridotte a puri volontarii ben potranno tentare, purchè sia senza grave danno degli altri, quelle imprese a cui altri men generosi non vorrebbero esporsi.

1327. Dissi *senza danno degli altri;* giacchè il dovere negli uni di non danneggiare i socii produce in questi un dritto rigoroso, cui non possono collidere gl' inviti della virtù puramente onesta, i quali danno bensì dritto ad operare azioni più eroiche, ma senza imporne il dovere. Dissi *senza* GRAVE *danno*, perocchè un danno leggiero non può collidere il dritto di ogni uomo ad operare generosamente.

Le quali osservazioni ci fanno comprendere con quanta avvedutezza debbano procedere le somme autorità non solo nel considerare la giustizia delle guerre che intraprendono, ma anche nel considerare i danni che possono incoglierne alle società da lor governate a giusta guerra non giustamente costrette.

1328. Potrà dunque l' autorità intentar giusta guerra per ben comune di onestà quando tal guerra o è *dovere* o, benchè non doverosa, è *voluta* liberamente *dai sudditi*. Il che ci fa comprender

come in due maniere può dirsi *pubblica* uua guerra fra società; perchè voluta dai socii ora immediatamente per sè, ora mediatamente nell' autorità che li governa. Quella può dirsi più esattamente guerra *nazionale*, questa guerra *pubblica*. Ed è una tal distinzione di somma importanza nell' applicazione del dritto associante a società *forzosa* (651 seg.): perocchè se la colpa intervenga nella guerra *pubblica*, sarà colpa puramente sociale e degna solo di social castigo [654]. Ma la colpa che intervenisse nella guerra *nazionale* andrebbe a carico e meriterebbe gastigo personale anche a ciascuno dei volontarii combattenti.

1329. Ciò che si disse della guerra pel bene *onesto* può applicarsi alla guerra pel bene *utile*, vale a dire pel *bene particolare* di particolar società, alla cui difesa la società è pel suo fine *obbligata*. Questo bene può esser più o meno utile, e però il bene che reca la guerra può or collidere or esser colliso da quello che reca la pace. Tocca alla prudenza politica il ponderare e definire quale dei due prevalga: avvertendo per altro sempre a considerarli *socialmente* e non *individualmente*: dal che nascono svariatissime in pratica le conseguenze. Così, per recarne un esempio, che perisca *uno* per violenza di nazione vicina è minor male che la perdita di *mille* in una guerra; ma se colla perdita dei mille tutta la società viene assicurata dalle offese di quel vicino prepotente, la guerra sarà *socialmente* un bene, benchè abbia fatto perir mille per punire la morte di un solo: perchè chi non vede che quest' *uno* invendicato metteva in forse tutta la società, e in lei tutti gl' individui alla cui esistenza e quiete la società dee protezione assicuratrice [750].

1330. Riepiloghiamo. La guerra debb' esser *pubblica*, dunque dee mettere in moto la società pel comando dell' autorità che in essa è suprema: se al comando vada congiunta spontaneamente la volontà de' sudditi la guerra diverrà *nazionale*. La società può pretendere colla guerra o un bene *obbligatorio*, e in tal caso la guerra

si può comandare; o un bene onesto ma *non doveroso*, e in tal caso la guerra non deve imporsi per obbligo; o un bene *utile*, e in tal caso affinchè la guerra dir si possa veramente utile conviene che il vantaggio della guerra sia maggiore e più probabile di quel della pace.

§. 2. *La guerra debb' esser giusta.*

SOMMARIO

1331. *Giustizia nel difendersi e nel punire* — 1332. *esige che precedano rimostranze.* — 1333. *Cause giuste di guerra; 1.° punir il delitto e chi lo difende; 2.° compensarsi del danno.* — 1334. *Dei neutrali: riflessioni.* — 1335. *Paragone dei dritti delle tre nazioni circa le comunicazioni* innocue — 1336. *secondo la varia evidenza della ingiuria.* — 1337. *Chi possa giudicare della evidenza.* — 1338 *Dritti circa le comunicazioni in materia guerresca.* — 1339. *Terza causa di giusta guerra:* assicurarsi: *ma contro vero e* certo *pericolo* — 1340. *questo può essere anteriore alla guerra* — 1341. *o continuare dopo la vittoria.* — 1342. *Mezzi di sicurezza; 1.° legami morali di volontà, di menti, di affezioni: 2.° legami fisici : strage e schiavitù pei barbari* — 1343. *pei popoli colti : conquista , tributo, occupazione, detronizzazione.*

1331. Debb' esser *giusta* la guerra perchè essa è un cozzar di uomini *ragionevoli*, i quali pretendono che sia ristabilito l'ordine [1318 seg.]. Ma l'ordine può violarsi per errore o ignoranza, può violarsi per risoluta malizia. Posson dunque [XLVIII] *idearsi* due guerre; una ove le coscienze ingannate credono osservare l'ordine mentre l' offendono: l'altra ove apertamente si vuole, almeno dall'una delle parti, il disordine. La prima guerra sarebbe *pura difesa*, la seconda involgerebbe, per parte della società sostenitrice del dritto, la idea di vera *punizione*. Ma queste due specie di giusta guerra, sì facili ad *idearsi*, possono elleno realmente andar disgiunte *nel fatto*? La cosa invero a lungo andar mi sembra difficile, se si ponga mente a tutte e quattro le leggi principali che andiamo

svolgendo, e che sono della natura dettato evidente [1320]. Pure giova il supporlo, perchè si comprenda il divario che produrrebbe nell' applicazione pratica. Imperocchè riducendosi allora la guerra a pura *difesa* del bene *materiale* cesserebbe nel vincitore, ancorchè giusto, tutta quella parte del dritto cogente [642] che viene in lui stabilita dal *delitto* del vinto; vale a dire tutto ciò che nasce dal titolo di *superiorità* [644].

1332. Ma ciò che appena può idearsi nel corso di una guerra, ben può accader sopra i principii di essa: un errore, una inavvertenza possono attizzare gli animi, senza che sia gravemente reo il fallo che li ferisce. A lieve fallo non dovendo infliggersi grave pena, egli è chiaro non doversi prorompere ad armeggiare senz' accertare nell'offensore la maligna volontà ed ostinata. La quale agli uomini non potendo manifestarsi se prima non apparisca ch' egli avvertì il dritto, e che perfidia tuttavia nel violarlo, ne siegue non doversi da una ad altra nazione intimar la guerra, se prima non si propongano scambievolmente i titoli dei dritti e la ingiuria sofferta, chiedendo amichevolmente soddisfazione.

1333. E quali sono questi dritti per la cui violazione può esser giusta la guerra? La guerra, supposto dall' un dei lati *il delitto*, è la *pena internazionale*: or la pena dee mirare a riparar l' ordine, a compensare il danno, ad assicurar in futuro [641 seg.]: giusta sarà dunque la guerra quando fu violato l'ordine, offesa la società, e posta in ragionevol timore. Ecco dunque tre cagioni giuste di guerra. Il dritto a riparar l' ordine suppone *superiorità* che nasce dal delitto [644]: i dritti a compensarsi ed assicurarsi suppongono *danno* e *pericolo*, e sono a questi proporzionati.

Intorno al delitto da riordinarsi, la brevità prescrittaci nulla ci permette di aggiugnere a quanto altrove si disse [648 seg.]: osserverem soltanto prender parte al delitto chi armato difende il delinquente; dal che ne siegue che, quando il delitto è *grave* ed *evi-*

dente, gli aiutatori del guerreggiatore ingiusto cadono nel reato medesimo, se ammoniti non desistano dal difenderlo.

Il dritto a compensarsi nasce dal danno; non ricerca pertanto se sia colpa nel danneggiatore, ma s' egli abbia tolto realmente al danneggiato ciò che questi dovrebbe avere, sia *col rapirgli il posseduto* sia *col negargli il dovuto*. È chiaro che questa causa di guerra se fosse la sola, non darebbe dritto se non allo *altrettanto*, avendo luogo *fra uguali* la giustizia distributiva [357 seg.]: ben inteso che nell'altrettanto debb' esser compreso ogni effetto nocivo risultante dalla perdita della cosa rapita o ritenuta. Quando poi l'offeso *sia divenuto superiore* perchè al nocumento andò congiunto il delitto, allora la pena può esigere una giunta al compenso rigorosamente uguale.

Ed anche in tal materia egli è evidente, gli alleati del debitore, se gli diano soccorso a ritenere il non suo, cadere sotto il dritto di chi giustamente ripete il suo, e colle medesime condizioni di colpevoli e d' innocenti secondo che in essi si considera il delitto o il solo danno.

1334. Grave ed intricata quistione presenta questo dritto contro i favoreggiatori del nemico, cioè chi debba dirsi favoreggiarlo? Imperocchè può egli dirsi favoreggiator di un nemico chiunque non rompa seco lui ogni commercio di amistà reciproca?

1335. Confesso che non ho coraggio di avventurarmi a rispondere compiutamente col mio laconismo consueto; ma solo mi farò lecito accennare alcune idee: tanto più che il problema esce alquanto dai limiti ove per ora mi chiusi [1250], giacchè suppone più di due nazioni: e così, dando luogo ad una formata società internazionale, crea un nuovo ordine di relazioni e di dritti che esamineremo appresso. Frattanto però io rifletto che l' ingiustizia della guerra può essere per parte dell' offensore più o meno evidente: e per conseguenza più o meno evidente il dritto correla-

tivo dell' offeso. All'opposto il dritto dell' offensore alle relazioni amichevoli e molto più il dritto della società neutra a tutti quei vantaggi che tali relazioni le portano, sono per sè indubitati, e però superiori totalmente nella collisione ai dritti di chi si pretende offeso, se nol possa dimostrare ad evidenza.

1336. Dunque chi si pretende offeso, se l' offesa non sia assolutamente evidente, non ha dritto a vietare codeste comunicazioni semplicemente sociali, ancorchè egli dal canto suo si tenga realmente e secondo coscienza per gravemente offeso [a]. Se poi l' offesa fosse talmente evidente da non potersi dissimulare o mascherare [b], allora l'offeso avrebbe dritto ad interporre la nazione neutrale come arbitra, e questa avrebbe il dovere, *potendo*, sì di esigere per l'offeso soddisfazione, sì di sostenerne i dritti a mano armata. Ma questo dovere non è rigoroso, perchè niuno può conoscere se la nazione neutra *possa* realmente, *senza grave suo danno*, entrare in lizza; dunque nè anche può conoscersi ad evidenza il dritto correlativo, e però questo non sarà dritto *rigoroso* [352] nè potrà sostenersi colle armi specialmente poi quando il commercio coll'offensore fosse pel popolo neutro poco men che necessario.

1337. Ma all' udirci parlare di *evidenza del torto* potrà domandarcisi come debba questa accertarsi fra due potenze, delle quali una niega ciò che *con dritto eguale* afferma l'altra. Al che rispondiamo che dalla uguaglianza appunto dei litiganti nasce la legge di *arbitrio* da noi poco fa accennata, e che, obbligando i litiganti a cercare in animi imparziali giudizio più sicuro, dà alla società neu-

---

a Onde eroicamente a dì nostri il S. P. Pio VII, soffrì ogni danno anzi che romperla totalmente cogl' Inglesi nemici di Bonaparte.

b Tali furono per parte del medesimo Bonaparte le invasioni di Spagna alleata, i cui figli militavano per lui e con lui e di Roma pacifica da cui riceveva il diadema imperiale.

tra una preponderanza di dritto, e la costituisce quasi *giudice naturale*. Ma se persistiamo nella ipotesi precaria [1250] di due sole nazioni, ovvero se anche suppognamo la nazione sedicente neutra essere sì ligia all'offensore, che non possa essere realmente imparziale: allora i litiganti essendo moralmente due *soli* e fra loro uguali, vuolsi necessariamente rimettere il giudizio di tale evidenza alla coscienza dei sovrani, come i litigi individuali rimettonsi ove manca un terzo, alla coscienza de' due litiganti. Ed ecco perchè i pubblicisti che riguardarono le nazioni *isolate*, o come essi diceano *in istato di natura*, chiamarono il cannone l' *ultima ragione dei Re*.

1338. Il fin qui detto riguarda il commercio *innocuo:* ma se le merci o altre comunicazioni fossero tali che non abbiano naturalmente uso se non in guerra; allora chi ha dritto a non essere assalito ha dritto ancora di vietare un tal commercio, se riesca di reale e *diretto* sussidio al nemico. Nè vale il dire che ogni commercio gli cresce ricchezza la quale è il maggior de' sussidii: potersi dunque vietare ogni commercio. Perciocchè lo stesso argomento potrebbe dimostrare così essere illecito il dar mangiare ad un assassino come è illecito dargli un coltello o un archibugio: giacchè se non mangiasse non avrebbe forza a maneggiar queste armi. Or siccome qui ognuno sa rispondere che alimentando l' assassino io non intendo prolungargli la vita perchè continui ad assassinare, ma perchè pentito si emendi; laddove all'opposto armandolo io lo conforto a perfidiar nelle stragi; così è evidente che, proseguendo il commercio innocuo con nazioni fra loro guerreggianti, il popolo neutro non prende parte attiva nei loro litigi, e però non le aiuta *direttamente*. Che se un commercio in apparenza innocuo venisse fomentato con animo ostile, sarebbe degno *per sè* di pena, come degno di pena è colui che alberga o nutre l' assassino per sostenerlo nel mal fare; con questo divario però che le intenzioni di un individuo, chiuse negli aditi della coscienza, più facilmente ponno

sfuggire ai riguardanti, di quello che le intenzioni di una intera nazione, o anche solo di un governo composto necessariamente di molti individui.

1339. Si disse finora del punir il delitto e del rivendicare il perduto: resta ora a dire del terzo oggetto a cui è diretta una giusta guerra, cioè del sicurarsi dal pericolo. Il pericolo può mirarsi e nelle materiale circostanze e nelle morali disposizioni dei due popoli: un popolo materialmente più forte non può dirsi per sè *pericoloso* ai vicini, se moralmente non sia probabile ch' esso *voglia* opprimere i deboli. Ma questa *probabilità* è un titolo incerto, che viene colliso dal titolo certissimo obbligante i popoli ad amore internazionale: d'onde apparisce la ingiustizia del Montesquieu [a] che accorda il dritto di guerra contro un vicino, perchè prospera ed ingrandisce. No: il pericolo materiale è *nullo* senza il morale; e se moralmente sia *probabile* non genera un dritto certo. Per conseguenza nè anche se un popolo armi straordinariamente, non compete ai vicini il dritto di guerra contro di lui; ma solo il dritto di preparar difese uguali, e di chiedere esplicazione (la quale vera o falsa non mancherà) di sì strano apparato guerresco. Che diremo poi di chi pretese vietare non per amor di giustizia, ma per proprio interesse ogni ingrandimento al popolo vicino minacciando d' inondarne gli stati s' egli tentasse di crescerli [b]?

1340. Se poi il popolo provocatore dichiari aperto di voler guerra, ed essere a tale scopo drizzati gli armamenti (il che non suol

---

a *Espr. des lois*, l. 10, c. 2.

b Se il re di Piemonte caccia gli Austriaci dall'Alta Italia ed agglomera ai suoi stati Milano Venezia. . . forse la stessa Toscana non può tollerare che alle sue porte una potenza di second'ordine si trasformi ad un tratto in potenza primaria; non lo può tollerare senza sospetto. . . . La Francia in questo caso dee metter le mani sopra due pegni Nizza e Savoia. (LAMARTINE *Le passé , le présent et l'avenir de la république*.

accadere) allora sarà lecito preoccuparne l' assalto, poichè già è *offeso* il vicino, e dichiarata la guerra, nè il provocato è obbligato ad aspettare che il nemico ingagliardisca. Meglio però sarebbe se con arbitri o con alleati potesse allontanare il pericolo non ancora imminente, invece di prevenirlo. . . .

1341. Ma questi sono casi metafisici: il pericolo che più veramente può essere cagione di guerra è quello ove i fatti precedenti sono causa certa di timore per l' avvenire, vale a dire quello ove, terminata già la guerra, suscitata per delitto del provocatore, già ricuperato il perduto, già punito il fallo, può nondimeno ancora temersi che il provocatore vinto, riavutosi dalle sconfitte, ritorni alle offese. In questi casi il pericolo e però il timore della società innocente è un male che nasce dal delitto della provocatrice, e che durerà finchè questa rimane arbitra del proprio operare: dunque l' indipendenza di questa nazione è materia del dritto sì di lei che vuol conservarla sì della vincitrice che vuole inceppparla. Ma qual delle due ha ragione? La innocente ha dritto integro alla propria sicurezza; la provocatrice cagionò *per sua colpa* il pericolare e il temere di quella: dunque il suo dritto è scemato, e la innocente vincitrice può giustamente imporle quei legami per cui le si renda impossibile il tornare alle offese. Questi legami meritano da noi un' occhiata.

1342. Essi ponno essere di ordine morale e di ordine fisico. I primi in due maniere possono vincolare la società provocatrice già vinta; cioè o legandone direttamente le volontà con leggi, o indirettamente piegandole al giusto col correggerne gl'intelletti, o col cangiarne gl' interessi. Il primo mezzo suppone che le due società sieno capaci di sentire la forza del legame morale, il *dritto* e il *dovere*; ed è proprio delle nazioni incivilite, le quali nei loro *trattati*, *capitolazioni* ecc. sempre suppongono quasi primo principio la lealtà internazionale, senza cui un *trattato* non è che una carta

inutile. Il secondo mezzo, quello cioè di correggere gl' intelletti suppone una società certa nel possesso del vero [874 seg.] e però sicura che otterrà dal maggior numero un *volontario* consenso sol che venga imparzialmente ascoltata [228 seg.] Questo mezzo suol tentarsi da ogni setta nel primo suo nascere, ma siccome l' errore è ben presto smascherato, così dopo breve ora di trionfo efimero, è costretta ricorrere ad altri mezzi: solo i popoli cristiani si trovano in possesso di questo poter sublimissimo d' incatenar gl' intelletti; e così Carlo M. si assicurò dagli assalti de' Sassoni, Arrigo il santo degli Ungari, Ottone degli Scandinavi ecc. Si videro per altro negli antichi tempi dei tentativi limitati alle pure forze di natura che possono annoverarsi fra' mezzi morali: così Gelone, quando aboliva a Cartagine le vittime umane, preparava a civiltà quei barbari.

Il terzo mezzo finalmente degl' interessi può riguardarsi in quanto muove da affetto alle persone, o da affetto alle cose. La clemenza benefica di giusto vincitore lega talora alla sua persona il cuore dei vinti; e questa fu la politica di Roma nascente; talora con arte men nobile, ma pure non ispregevole, egli sa combinar talmente le relazioni del popol vinto coi suoi vicini, che il tornare alle offese sia per lui nocivo sì evidentemente che mai non sia per avventurarsi a tanta e sì certa ruina.

1343. Vegnamo ai mezzi fisici: questi pure riguardar si possono rispetto ai vinti or barbari, or colti e leali. Se i vinti sien barbari, ma barbari di tal natura che possano piegarsi a mezzi men truci, il vincitore non può aver dritto nè ad ucciderli nè a fargli schiavi. Non credo però *impossibile* il caso che una colonia di Europei si vegga assalita e stretta in modo che non abbia altra salvezza che la strage dei nemici; e in tal caso parmi evidente poter essa assicurar sè medesima anche a costo di tanto sangue, e molto più col privarli di lor libertà [648 seg.]: questa è la pena di *lavori perpe-*

tui, quella la pena di *morte* trasportata dalla pubblica alla internazional società universale fra due nazioni uguali [1250]. Il caso per altro, se non è *impossibile*, è certamente difficilissimo allorchè l' Europeo adopera e quell' arte di fortificazione per cui si assicura da' subiti assalti e quei mezzi d' incivilimento per cui piega sì agevolmente, coll' aiuto specialmente della religione, i selvaggi. Egli si trova allora nelle circostanze di chi è ingiustamente assalito in luogo ben difeso [384], il quale ben potrà ferire o mutilar l'aggressore, ma non ucciderlo: gli sarà dunque lecito di respingere l' assalto e di usare altri argomenti di sicurezza pel futuro, ma non di fare strage dopo la battaglia, nè di ridurre a perpetua schiavitù.

1344. Questi mezzi, sì raramente leciti coi barbari, sono assolutamente illeciti fra popoli colti e leali. Imperocchè (oltre che tanti altri mezzi presenta lo stato d' incivilimento, che debbono ai più atroci anteporsi) l' infierire dall' un dei lati sarebbe un distrugger sè stesso, obbligando in certa guisa il nemico ad una specie di *rappresaglia* o piuttosto di *talione*, e un convertire così la guerra fra nazioni colte in carneficina da barbari. Ma quali altri mezzi adopreranno le nazioni incivilite?. tutti quelli che senz' atrocità contro gl' individui, crescono alla società superiore le forze e la scemano alla inferiore. Or *la forza* di una nazione consiste nella popolazione e suo organismo, nel territorio e sue fortificazioni, nelle ricchezze e loro aumento [1105 seg.]: questi mezzi poi suppongono l' esistenza della società a cui appartengono. Potrà dunque un giusto vincitore o togliere l' esistenza alla società (non agl' individui) col torle l' indipendenza, il che si dice *conquista*: o scemarle popolazione e milizia obbligandola a militare sotto il vincitore a condizioni anche gravose: o invaderne il territorio e le fortezze: o soggettarla a tributo e legarne il commercio. Siccome poi la *persona* di chi governa è il primo motore dei popoli, così la mutazione or di forma

nel governo, or di dinastia nei governanti è mezzo esso pure giusto ed efficace in certi casi. Alla infinita varietà dei quali dee proporzionarsi l' uso di questi mezzi si varii, per modo che ottengasi la sicurezza del popolo innocente col minor possibile detrimento del reo [648 e 732].

§. 3. *La guerra debb' esser difesa* efficace.

SOMMARIO

1345. *In che consiste l'efficacia di difesa.* — 1346. *Del duello per causa pubblica,* — 1347. *ordinariamente è illecito;* — 1348. *perchè sostituisce alla ragione la sorte:* — 1349. *è lecita al debole ingiustamente assalito.*

1345. Poichè la guerra dee per volere ed arte di chi ne possiede l' autorità animatrice, difendere la società ingiustamente assalita, egli è chiaro dover esso adoprare quanto ha di potere a proporzione dell' intento: talchè le forze di difesa tanto sieno più moltiplicate, quanto sarà più gagliardo il nemico, e più gravi le cagioni di guerra (*delitto*, *danno*, *pericolo*). Peccherà dunque il capo di una società se col trascurare mezzi di difesa ne metta in forse il riuscimento.

1346. Questo principio scioglie un quesito che altrove ci si presentò [394 Nota] quasi sotto forme non sue a proposito del duello: è egli lecito il duello per causa pubblica? Molti pubblicisti lasciandosi abbagliare da quella riverenza che inspira la vita degl'individui e dall' orrore del sangue (sensi certamente giusti ed onorevoli), credettero lecito ad un sovrano l' esporre sè stesso per risparmiare i suoi, ovvero l' affidare ad uno o pochi valorosi le sorti della società, come già Roma ed Alba agli Orazii e Curiazii. Ma questa opinione non mi sembra coerente colle giuste idee di *società*, di *autorità*, di *guerra* ecc.; e parmi nascere dall'errore di chi guarda nel sovrano anzi la sua *umanità*, che la sua *sovranità*: e così

veramente sembra che i sovrani stessi riguardassero sè medesimi nel primo sbocciare delle grandi potenze che reggono oggi l'Europa. La società quasi patriarcale in cui viveano coi loro vassalli nei proprii feudi, l'ambizione per cui moveano in guerra, le rozze idee che aveansi del dritto sociale; tutto potea contribuire a far sì che riguardassero la guerra come una lotta d'interessi individuali fra due privati potenti, uno dei quali invade ingiustamente l'altrui, l'altro difende *il suo*, aiutati entrambi dai proprii servidori. In questo stato di cose come sarebbe libero al proprietario l'abbandonare i suoi beni per non essere astretto a versare il sangue dell'invasore [383], così molto più sarà lecito arrischiarli a perdita incerta e non usare certi mezzi, più efficaci sì all'intento, ma in un più micidiali.

1347. Ma nello stato della moderna società, ove l'*autorità sovrana* apparisce tutt' altro che *padronanza* [496 seg.], la guerra che s'intraprende per difesa anche dell'infimo fra i sudditi è guerra *sociale* ossia *pubblica* [1320] per *ben comune* [1329]. Dunque senza tal mira di ben comune maggiore del male che apporta la guerra, questa sarebbe illecita: se poi apparisca la ragione di bene comune a render *necessaria* la guerra, allora sarà illecito il non farla, e per conseguenza illecito l'avventurare alla sorte ciò che in essa può governarsi colla ragione: giacchè alla ragione e non al caso è raccomandato l'ordine sociale [426].

1348. Or chi non vede che il duello è sorte, paragonato specialmente colle guerre moderne? Nelle guerre le forze della intelligenza hanno tutto il tempo e i mezzi di entrare in attività, tanto che un gran generale sembra in certa guisa tener in pugno la vittoria: e se quel poco che ancor resta in man della sorte gli faccia toccar oggi una sconfitta, domani potrà riaversi e vincere, o se non altro difendersi: se la difesa non salverà interamente dal soccombere, otterrà almeno di capitolar con vantaggio. Tutte queste

speranze il duello le sacrifica ; ed arrischia su un dado le sorti della società e tutti i suoi dritti [a]. Certamente se così operasse un tutore nel difendere i beni del suo pupillo, non eviterebbe la taccia di amministratore infedele: e sarà lecito pel ben pubblico ciò che sarebbe reo per difesa delle ricchezze private?

1349. Un solo caso, osserva il cb. Gerdil, potrebbe presentarsi, in cui tale arrischiato procedere saria lodevole ; cioè quando un ingiusto aggressore sproporzionatamente più forte consentisse al cimento. In tal caso rendendosi pel più debole assalito meno improbabile la vittoria, la giustizia di sua causa gli farebbe lecito di tentare questa via, ed usare la stoltezza del suo nemico per reprimerne la prepotenza. In ogni altro caso rinunziare ai mezzi di ragione per abbracciar la sorte è difesa che non difende e però contro natura.

Ma mentre natura impone il dovere di usare *mezzi ragionevoli*, impone insieme la legge fondamentale dei mezzi vale a dire che sieno proporzionati al fine [15], dal che risultano le norme di *moderazione*, quarta dote di guerra fra uomini [1318] di cui dobbiamo or favellare.

---

a Di questo ragiona oltre il GERDIL (*Des combats singuliers*) il MACCHIAVELLI (Disc. sopra la I deca di Livio lib. I, c. 23-24).

§. 4. *La guerra debb' essere* moderata.

SOMMARIO

1350 Leggi di moderazione 1.° voler la pace — 1351. e però ammetterne ove sieno leali, le proposte — 1352. 2.° nuocere quanto meno si può agl' inermi — 1353. e a sè non resistendo inutilmente. — 1354. Evitare certi sterminii non passibili a regolarsi, — 1355. salvare alla morale i suoi diritti.

1350. La moderazione può considerarsi nel principio, nel progresso, nel termine. La moderazione nel principio esige quelle misure che già furono da noi accennate altrove [1332]: la moderazione nel fine dipende dal dovere di umanità, il quale impone ad ognuno che mai non esiga da una società il sacrifizio di quel bene per cui ella fu istituita dal Creatore; vale a dire l' essere governata a ben comune, e di questo pure già abbiamo parlato [655]. Resta dunque soltanto che parliamo della moderazione nel progresso della guerra la quale potrebbe ridursi a due leggi fondamentali : cioè 1.° far la guerra per ottener la pace; 2.° voler il ben proprio col minimo danno altrui. La prima è evidente se si rifletta che cosa è *pace :* conciossiachè essendo la pace quella *tranquillità che risulta dall' ordine*, colui che rivendica *solo* i proprii dritti tende alla pace, poichè, ottenutili col ristoramento dell' ordine [1319], è disposto a cessare da ogni offesa , cioè a *quietarsi nell' ordine (tranquillitas ordinis).*

1351. Ma affinchè questa disposizione possa dirsi sincera uopo è che rimanga aperto sempre un varco alle pacifiche proposte della parte nemica, quando esse appariscono non simulate : di che (sia detto a lode del vero) bell' esempio ci dà oggi la Francia nella guerra di Africa, intrapresa con evidenza di giustizia, e proseguita poi sempre colla spada dall' una mano , e col caduceo dall' altra. Questa legge di umanità per altro non obbliga un giusto guerreg-

giatore nè a perdere i momenti favorevoli, nè a sospenderne già incamminata la vittoria; specialmente quando ei combatte con nemici ingiusti e sleali. Imperocchè i momenti opportuni e le vittorie imminenti rendono sospette le proposizioni pacifiche fatte in quelle circostanze; la ingiustizia poi e la perfidia meritano al nemico un qualche castigo, ancorchè egli torni finalmente in miglior senno, e si sottometta. Dunque *nel fatto esterno* può accadere che e per la mala fede del nemico e per sua punizione, le proposizioni di pace non debbano *tosto* e ciecamente accogliersi: ma *internamente*, poichè chi giustamente vuol guerreggiare dee cercar la pace [1350], però dee star pronto sempre ad accoglierne dal nemico le proposte sincere.

1352. Mentre poi ne aspetta la resipiscenza e se ne combatte la ostinazione, il modo di guerreggiare debb' esser tale che non faccia alcun male non necessario: è questa la seconda legge di moderazione, la quale risulta dalle basi del dritto penale [808 842]. Essa abbraccia, può dirsi, tutta la materiale esecuzione dell'intento sociale e v' imprime un carattere di umanità, tutto proprio dei popoli veramente inciviliti. E infatti, qual è l'intento sociale? *ridurre* COLLA FORZA *all'ordine*. Dunque in primo luogo, tutto ciò che non può far resistenza, non dee distruggersi: ed ecco tolta la devastazione *inutile* delle case, la strage confusa di vecchi, donne, fanciulli, eccessi di barbara guerra: se pure alcuni di costoro non avessero *individualmente* [561] meritata tal pena. Per la stessa ragione il cittadino inerme e tranquillo, come non entra a parte della resistenza specialmente in guerra non *nazionale*, non dee *direttamente* soffrire gl' insulti della *forza* riordinatrice. Perfino il soldato al momento che, rendendo le armi, si dichiara risoluto a cessar dalle offese, diviene fra popoli umani oggetto di commiserazione, e, se cedea per dovere e non per codardia, ancor di rispetto: onde ragionevolmente fremette e disobbedì il guerriero francese, quando

dalla *umanissima* filosofia degli empii regnanti allora colla ghigliottina, ricevette l'orribile comando di *non dar quartiere.* Nè dee credersi che in guerra umana sia vera magnanimità quella resistenza illimitata che presso il Lirico latino pretendea già Regolo, condannatore terribile del prigioniero [a]. E sono ragionevolmente biasimate dal Feller [b] le bravate di Francesco I nella battaglia di Pavia, ove prevalendosi del riguardo usato dai nemici per farlo prigione, salvandogli la vita, più d' una vittima sacrificò a quel ch'egli credea onor di difendersi.

1353. Se tutto il *male non necessario* a distruggere la forza nemica, è vietato in guerra umana dal fine stesso della guerra che è *il bene* sociale; egli è chiaro essere vietata ancora la ostinazione di una *inutile* resistenza; giacchè qual male men *necessario* che il male *inutile?* Vero è che in materia sì grave per tutta la società, e in certi punti quando la codardia potrebbe mascherarsi da prudenza, niuno degl' inferiori può giudicare inutile lo sforzo finchè resta un superiore da cui di presente gli si dieno *legittimamente* i comandi: ma quando o manca il comandante o cede, il resistere *inutilmente* è pazzia non valore. Onde quanto meritò laude quel forte che fra mille rischi sosteune a Morella, finchè balenava un raggio di speranza, la causa legittima, tanto parmi deplorabile la frenesia di quei, non meno forti ma men saggi, che sopra le pianure di Waterloo vollero morire per un usurpatore già disfatto e prigioniero [c].

---

a ..... *Erit ille fortis Qui lora restrictis lacertis, Sensit iners timuitque mortem.*

b *Dictionn. hist. V. Lanoy.*

c E più deplorabile ancora diviene una tal frenesia quando i canti patriottici di un qualche Tirteo ancor più frenetico propagandola nella immaginosa gioventù si argomenta di tornare le nostre guerre a guerre di sterminio, a

1354. La stessa legge di evitare un male non necessario vieta tra le nazioni l' uso di certi mezzi di sterminio, dei quali l' arte non potrebbe arrestare o maneggiare gli effetti a norma degl'intenti suoi, drizzandone il danno precisamente colà d' onde parte la resistenza. Propagare il contagio, avvelenar le acque, e simili altre invenzioni mortifere sono mezzi che non discerneranno tempo da tempo, nè armato da inerme. Anzi anche contro colui che di presente combatte sarà sempre più lodevole il non introdurre armi più sterminatrici, quando il nemico possa agevolmente contrapporvi sterminio *uguale*: perciocchè dipendendo la vittoria dallo squilibrio delle forze contrastanti, e lo sterminio *uguale* d' ambe le parti non essendo mezzo atto a produrre un tale squilibrio; crescerebbesi per tal via il male senza crescere la speranza di vittoria. Onde immenso male ed inutile fece all' umanità il primo che aumentò con leva stabilmente forzata gli eserciti; perciocchè ogni altra società potè e dovette fare altrettanto, e però il contrasto delle due guerreggianti rimase uguale, e il danno delle singole immensamente maggiore [1221].

Ma se un male anche gravissimo possa volgersi a danno principalmente di chi oppone la forza, come accade nello scoppio di una mina o nel bombardamento di una città, ed arrestarsi quando cessa il bisogno; la distruzione di molti combattenti nemici non è *per sè* un motivo per cui natura ci vieti l' adoprarlo in battaglia, consistendo anzi la difesa nel distruggere la forza nemica [387 seg.].

1355. Che se è vietato il fare un male non necessario, molto più è vietato il fare un male morale, o il fomentarlo. Onde il tradi-

---

guerre da Vandali o da Unni. E poi ci parlano di filantropia! Ed è per costoro sì vil sangue il sangue dei forti, che debba profondersi per millanteria di inutil coraggio!

mento, lo spergiuro, il parricidio o il sacrilegio, ed altrettali nefandità mai non saranno proprie di guerra fra uomini. Quindi la santità delle tregue ed armistizii, il rispetto ai cadaveri, l'umanità verso i feriti ancor nemici, la discrezione nel *foraggiare*, e mille altri riguardi consimili, specialmente verso i popoli in mezzo a cui si guerreggia; di che ammirabili esempii veder si possono particolarmente nelle campagne del gran Turenne, gran *maestro di guerra* non solo nel debellare i nemici, ma anche nel trattarli con *giustizia* e *benevolenza*, principii universali di tutto l' operar sociale.

L' applicazione pratica di questi principii morali ci trarrebbe a lunghissima diceria; onde ci è d' uopo lasciarla a chi tratta il gius delle genti. I principii generali da noi già chiariti e dimostrati ci sembrano bastevoli ad aprire la via.

CAPO V.

MODIFICAZIONE DEI DOVERI UNIVERSALI NELLA PARTICOLARE SOCIETÀ INTERNAZIONALE.

ARTICOLO I.

Natura e origine di tal società.

SOMMARIO

1356. *Epilogo dei doveri* universali *fra le nazioni. Difficoltà delle materie seguenti.* — 1357. *Le nazioni sono realmente associate per ben comune;* — 1358. *questo bene consiste nell'ordine necessario per salvar la esistenza politica.* — 1359. *La società delle genti è or universale or particolare:* — 1360. *la particolare nasce dal* bisogno *e produce il* dovere — 1361. *per necessità inevitabile.* — 1362. *Divario fra la società delle genti e le confederazioni.*

1356. Considerammo finora due società indipendenti venute fra loro accidentalmente a contatto, e ne abbiam determinato le relazioni di giustizia e benevolenza nel procacciarsi reciprocamente *conservazione* e *pace*, *verità* a bene della mente, e *ricchezza* a bene del corpo; e nel riordinare e punire quella che pecca ed oltraggia: doveri tutti che nascono dalla semplice *natura sociale* riguardata in due società indipendenti. Conviene ormai tornare nel mondo reale, e considerare queste due nazioni aggregate a molte altre, ed esaminare quali nuove relazioni si manifestano, e sotto quai leggi. Nel che io m' avveggo che vado incontro alla taccia di troppa immaginazione ed astrattezza; perocchè, oltre che pochi finora hanno trattato una tal materia, la società internazionale, di cui dovrò parlare, è tuttavia sì appena abbozzata che difficilmente si trovano *fatti* su cui appoggiare il dritto.

Ma se il cortese lettore vorrà por mente alle dottrine di quei pochi, che in iscolastiche trattazioni hanno accennato a questa universal società, come sono l' Ahrens, il Damiron, il Cousin ecc.; ed a quei molti che scrivendo o declamando ne parlano, e non sempre con idee giustissime (S. Simon, Fourier ecc.): se rifletterà alle conseguenze che aver possono le rette o false dottrine sopra tal materia in un' epoca ove la rapidità delle comunicazioni e la irrequietezza dei popoli va stringendoli fra loro con sempre nuovi legami, non disapproverà spero che io cerchi nei vaticinii (o forse delirii) altrui quei principii di vero e di giusto che possono contenere, e tenti sceverarlo dalle giunte ingannatrici di appassionate fantasie [CXVII]. Farò certo anche qui il possibile per appoggiarmi a' *fatti*, e nello spiegare questi fatti medesimi, alle teorie già appoggiate sul *fatto*.

1357. Ma in primo luogo le nazioni son elleno veramente associate? E chi potrebbe mai dubitarne? Se due individui, allorchè s' incontrano, già si trovano associati sotto la legge di socialità universale, ed obbligati ad aiutarsi scambievolmente per conseguire un ben comune [321] che in questo mondo è l' *ordine della onestà*, nell'altro è l'interminabile possedimento del sommo Bene: per qual ragione due società che si ravvicinano saranno esenti dalla legge medesima e dalla obbligazione che ne consegue?

1358. Vero è che nelle loro relazioni è gran divario dalle relazioni fra individui; perocchè questi son destinati principalmente a *possedere* una felicità oltramondiale ed a possederla *immediatamente* per sè, laddove le società sono destinate principalmente ad *ordinare* verso quel fine beato gl'individui per mezzo della *esterna* regolatezza, la quale forma lo scopo *immediato* delle società; dal che abbiamo [1253] dedotto quelle varietà che passano fra l'amor individuale e l' amor internazionale. Ma ciò non dimostra che le nazioni non si trovino realmente in una universal società; solo dimostra che il

ben comune della società internazionale dee riguardarsi sotto aspetto diverso dal bene della società degl'individui: e che la società internazionale procaccia in comune la conservazione dell' ordine politico, mentre la universale società degl'individui procaccia quella dell' *ordine naturale* ossia della naturale *onestà*. La società naturale degl'individui pretende che questi trovino appianate le vie dell'individuale lor vivere onesto per mezzo dell'ordine civico; la natural società delle nazioni vuole che queste trovino appianate le vie al loro operar sociale per mezzo dell' ordine loro politico.

1359. Ma questa è società di ordine universale, e stringe le società a mutua cooperazione allora soltanto quando per un fatto qualunque esse si trovino reciprocamente a contatto. Questo *fatto* poi può essere o costante o momentaneo: un contatto momentaneo non cangia per nulla le relazioni di universal società, giacchè non istabilisce fra le società alcuna cooperazione costante a fine particolare: passato quel momento di relazione scambievole, regolata dalle leggi di universal società, le due nazioni torneranno a dividersi, curando ciascuna i proprii interessi; senza mai danneggiare, ma insieme senza promuovere *positivamente* gl' interessi di altra nazione. Questa è la società che passa fra le nazioni ancor giovani, e però isolate [CXVIII]: i doveri che le stringono sono piuttosto negativi che positivi [338, 1298].

Ma a misura che crescono le popolazioni, e che pel commercio, per le parentele, pei viaggi, per mille svariate comunicazioni s' intrecciano gl' interessi dell' una con quei dell' altra, così nazionali come individuali; a misura che colla istruzione propagasi una certa facilità di congiungere moralmente nei medesimi principii, nei desiderii, nei disegni medesimi le menti degli uomini in cento nazioni diverse: voi vedete le nazioni ridotte insensibilmente a relazioni *costanti* nel procacciare con isforzi comuni un comune interesse di ordine esterno. Ognuna incomincia ad avvedersi ch' essa non è più

isolata nè indipendente *nel fatto*, benchè ancor si conservi indipendente *nel dritto*: ognun si accorge che le dottrine della vicina filtrano nelle menti dei proprii cittadini, che *le volontà* (permettete il neologismo) *simpatizzano*, che una scossa agl' *interessi* della vicina rovinerebbe i proprii; in somma ognun sente che *abbisogna* di conservar l'ordine non solo fra i proprii, ma anche fra i cittadini di tutte le società colle quali ella ha commercio di relazioni. Si, ne *abbisogna*, se non vuol vedersi perpetuamente in forse, non solo del bene individuale di migliaia fra' suoi, ma perfino della sua propria esistenza sociale.

1360. Or il *bisogno* produce desiderio e dritto di società particolare [625 seg.]: dunque le nazioni tendono a società particolare pel natural movimento progressivo con cui regolarmente ingrandiscono. E siccome questo *bisogno* produce un dovere *morale* nel superiore, che esercita *moralmente* le operazioni sociali [730], ed è *obbligato* a mantenere e perfezionare la propria società [747 ecc.] : così l' associazione internazionale diviene un dovere fra sovrani; e tanto più urgente, quanto è più necessaria l' associazione *di dritto* per difendere da ogni disastro la propria e le altrui nazioni, già associate *di fatto* a.

---

a Raccoglieremo qui alcune poche citazioni di fatti ed autori recenti che proveranno quanto sia sentito l' incremento dei vincoli sociali che già esistono e che ogni giorno vanno crescendo fra le genti incivilite. GUIZOT (*Civil. Europ.* lez. XII) mostra l'Europa divisa prima del trattato di Vestfalia in leghe cattolica e protestante. Nel Giorn. delle Due Sicilie 27 Marzo 1843 si mostra la importanza della lega doganale di Germania, e se ne propone una fra Francia e Belgio, esordii di maggiori collegamenti. Nel giornale dei 5 Aprile si mostra che la stampa va essa pure soggetta a leggi federali (rub. PRUSSIA), In quello del 14 Aprile (FRANCIA) la convenzione per l'estradizione de'malfattori fra Francia e Inghilterra. In quello del 21 d. è la convenzione postale.

Al congresso sanitario europeo che si sta per tenere a Parigi, ed al quale mandano rappresentanti tutti gli stati d'Europa per regolare in comune gli affa-

1361. Niuno vorrà qui domandarmi, cred' io, se non sarebbe *lecito* al sovrano di una nazione il rompere l' associazione *di fatto*, per iscansare quello scemamento d' indipendenza che nascerà dalla associazione *di dritto*. Non si tratta qui di vedere se sia *lecito*, ma se sia *possibile*, e possibile *onestamente*, vale a dire senza offende-

---

ri delle quarantene; ed alla esposizione di Londra che è il congresso universale dell' industria, altri fatti vengono ad aggiungersi tuttodì che smentiscono la gretta teoria, o meglio le utopie dell'isolamento delle singole nazioni, per conoscere come tutte quelle che procedono in una comune civiltà sono astrette a collegare sempre più i loro interessi. A Norimberga si adunerà un congresso di tutte le direzioni delle strade ferrate della Germania (*Friuli* 22 Luglio 1851).

La federazione europea proposta dalla Gazzetta *du Peuple* 20 *Janvier* 1844; la lega internazionale dei popoli stabilita in Inghilterra (*Contemporaneo* 24 Luglio 1847) dimostrano come ferve il principio d'associazione internazionale. Molto ragiona di questo anche il Balmes in varie parti del suo *protestantesimo paragonato col cattolicismo*. Rispetto all'Italia già esiste la convenzione relativa alla stampa, e tutti conoscono le proposte di lega doganale che già corserò in parecchie occasioni. È notabile la nota del Ministro di Russia in Isvizzera al presidente della Dieta ove mostrasi che tutte le corti Europee disapprovano i disordini democratici e la debolezza del Governo. Verso il fine dice: « Queste osservazioni non ledono menomamente l'indipendenza interna della Svizzera; ma aggiransi sopra punti rispetto ai quali unicamente l'anarchia e la violenza possono ricusare il giudizio delle potenze europee ». (Giornale delle Due Sic. 14 Apr. 1845): dato a Berna 27 Marzo 1845 firmato Krudner. V. Anche la nota del sig. Guizot nel giornale stesso.

Se un paese in Europa volesse tenere in piedi una forza esorbitante molto non tarderebbe a conoscere come non sia nè vantaggioso, nè necessario l'avere tutta questa forza in armi. Un paese non guadagna nulla nel mantenere una forza più ragguardevole del bisogno. Io credo che il progresso della ragione non solamente in Inghilterra ma in Europa è stato sì grande in questi ultimi anni, che se qualche paese europeo ne assalisse un altro per la sola assurda ambizione della gloria militare o per uno spirito di ingiusta oppressione, in tutta Europa sorgerebbe un sentimento universale d'indegnazione, e la nazione che avesse commesso un tale assalimento troverebbe in questo spirito un avversario più formidabile di qualsisia resistenza materiale che le si potesse opporre. Io credo che tutti i popoli d' Europa comprendano che i loro interessi

re i dritti nè della propria, nè delle altre società. Io ben so che, fra i tanti sogni di un Regnator gigante, vi ebbe a' dì nostri anche quello del così detto *sistema continentale*, vero isolamento internazionale: ma appunto la vanità degli sforzi adoprati da quella mano, inflessibile pure e gigantesca, è la più bella prova che essa cozzava *contro la natura* per eseguire l' *impossibile*. Lo stesso esito ebbe l' isolamento del Paraguay tentato dal famoso dottor Francia. E la Cina che finora erasi tenuta salda, già da alcuni anni sente frangersi le sue barriere sopraffatte dalla piena del torrente Giapetico. Restava il Giappone difeso nelle inaccessibili sue isole dalla lontananza di sterminati oceani e dal furor dei tifoni che v' imperversano, ed ecco che già in quest' anno [1854] tre potenti nazioni, America, Inghilterra e Moscovia rivaleggiano cogli Olandesi nel penetrarvi. E già due porti si aprono alle navi europee, che vi porteranno ben presto lo spirito irrequieto di nostra civiltà e faranno sentire a quei popoli nuovi bisogni e nuove soddisfazioni. Or se tanta è la espansione delle relazioni internazionali fra quei popoli ove tutto le contrasta lingua, religione dottrine, istituzioni, abitudini, politica, forza, pensate se sarebbe possibile in Europa romperla coi popoli vicini ed isolarsi. Infatti chi potrebbe far sì che, nella moderna Europa, la interruzione del commercio, la separazione

---

vanno uniti colla conservazione della pace, e che debbano far conto meno sopra la fisica forza che sopra la saviezza della pubblica opinione e sopra la indegnazione che verrebbe provocata da ogni velleità di flagrante ingiustizia. (Disc. del Min. Inglese Rob. Peel nella Gazz. di Napoli 15 Marzo 1843).

Il med. Giorn. del 1 Marzo reca una nota dell'incaricato di Francia sig. Mandeville che *si oppone* con l'Inghilterra *a nuove ostilità* fra Montevideo e Buenos-Ayres *per l' interesse dell'umanità* e dei sudditi di esse due potenze.

In Ispagna quando i *Pronunciamentos* posero l'assedio a Madrid dopo la fuga di Espartero, il corpo diplomatico prese parte efficace in favore d' Isabella II (*V. Gazz. delle Due Sicilie* 13 Agosto 1843): e nuovamente nella recente sollevazione di O'Donnel ed Espartero nel 1854.

religiosa e scientifica non danneggiasse gravemente la mente e gli interessi di migliaia, ed anche delle intere società?

Le nazioni tendono dunque pel naturale loro svolgimento ad una *comunità d' interessi*, che non può essere regolata se non coi principii di *ordine* e di *giustizia:* tendono dunque e giugner debbono *inevitabilmente* ad una società internazionale *particolare* in cui ciascuna sarà e *interessata* e *obbligata* a volere il mantenimento dell' ordine. E questa società è *per natural tendenza* comune a tutti i popoli, cosicchè, se la natura non sarà turbata nei suoi movimenti, tutti i popoli a poco a poco vi si congiungeranno con positivo legame: giacchè l' intreccio di *interessi*, la comunicazione di *verità*, la simpatia di *affetti*, sono legami atti a stringere tutti gli uomini, e si propagano in modo che la nazione anche più remota può sentirsi urtata e sconvolta dagli sconvolgimenti politici di una qualunque parte del globo. E lo veggiamo ad evidenza in questo momento quando le pretensioni della Russia, in faccia al Sultano, hanno chiamato all' armi le tre parti dell' antico mondo da Irlanda e Bretagna passando per Francia, Algeria, Tunisi, Egitto, India, Kamschcatka, tutte oramai le genti.

1362. La società internazionale nascerà dunque da *fatto naturale.* Ma prima ancora che si giunga a quel punto, chi non vede potersi le nazioni associare e per *volontaria* alleanza [615 seg.], e per comando *di dritto prevalente?* [641 seg.]. I *fatti associanti* sono dunque per le nazioni quei medesimi che per gl'individui, *naturale*, *volontario*, *doveroso*: ma per gl'individui il fatto *naturale*, *costante* forma la società più elementare, la società *domestica*; per le nazioni esso forma la più perfetta, l'ultimo grado a cui tende natura.

Siccome poi l'oprar *costante* di natura ha certe leggi e certi fini suoi proprii, diversissimi dai fini che suol contemplare la libera volontà degli uomini: però le società che ne derivano debbono acquistare certi morali caratteri loro proprii per cui non debbono

confondersi con quelle che dalla umana volontà ricevono la concreta esistenza. Quindi è che la società internazionale prodotta dal fatto *costante* di natura debbe attentamente distinguersi dalle altre, appunto come viene distinta da tutti i pubblicisti la società *domestica* prodotto di natura costante, e però essenzialmente diversa da ogni altra. Mi si permetta dunque, per evitar ogni equivoco, di appellare *etnarchìa* la società delle genti formata dal *fatto naturale* poc'anzi osservato, riserbando alle altre il consueto nome di *confederazioni*, *alleanze* ecc. nelle quali sogliam riguardare unicamente la libera volontà umana come principio di unione. Si vedrà in appresso quanto importi l'evitar qui ogni confusione.

Articolo II.

Forma della società delle genti, suo fine: divisione dei suoi doveri e dritti.

SOMMARIO

1363. *Principii:* — 1364. *nella etnarchia esiste un'autorità* — 1365. *di forma poliarchica.* — 1366. *A' dì nostri essa risiede nel consenso delle genti:* — 1367. *organo di tale consenso e sua forza:* — 1368. *suoi dritti e* doveri *dedotti dal fine: divisione in* civici *e* politici.

1363. Dopo aver esaminato l'origine della *particolare* società delle genti passiamo ad esaminarne la forma e le leggi. Essa è cospirazione di esseri intelligenti a ben comune; dunque è *società* [302]. Questi esseri intelligenti che vi si associano sono essi stessi società già formate: dunque è associazione *ipotattica* [686 seg.]: è associazione di società *indipendenti* [1252]; dunque ella dee *per sè* nascere in istato di *poliarchia* [620], e però a lei debbono applicarsi le leggi di *società*, quelle di società *ipotattica*, quelle di società *poliarchica*. Tentiamone l'applicazione.

1364. La prima legge fisiologica che determina l' essere sociale è quella — *ogni società esiste in forza di un'autorità* — [425 seg.]. La etnarchia possiede dunque *un'autorità*, ossia ha *dritto ad ordinare* ciò che è necessario per la sua esistenza e pel conseguimento del suo fine che è la sua perfezione. E in fatti come potrebbe esistere un *Dritto delle genti* (cioè un *corpo di leggi* obbligatorio per le nazioni) se non esistesse sopra esse un' autorità, da cui la legge [115] si stabilisse? Tutti hanno ammesso la esistenza di queste leggi, anche talor *positive*, ma non so se molti avranno ponderata con maturità la necessaria coerenza di queste due proposizioni: — esiste un dritto delle genti, dunque esiste un' autorità ordinatrice delle genti: — anzi sembra che non pochi abbiano confusa questa autorità coll' autorità *naturale* del Creatore nella universal società umana; altri l'abbiano assolutamente negata, dicendo che le genti obbediscono a queste leggi per loro buona volontà; altri l' abbiano riguardata come un semplice *patto libero* che lega chi vuol esserne legato e vi consente. E così potè essere veramente nella infanzia delle nazioni, quando sciolte (se pur mai lo furono) dai legami *di fatto costante*, esse non erano comprese in un comune ordine di disegni e d'interessi. Ma dovunque crescendo ordinatamente le genti formarono coll' intreccio delle mutue relazioni quest' ordine comune, ivi nacquero tosto leggi ancor positive di dritto internazionale: dunque fra quelle nazioni esistea un' autorità.

1365. Quest' autorità era *poliarchica* [1363]; ed ecco perchè veniva a trovarsi *nel consenso* delle genti *ugualmente* associate [521], ecco perchè la osservanza delle sue leggi parve dipendere o da lor *buona volontà* o da *libero patto*: si prese in questo caso (come si era fatto anche nella società degl' individui) si prese per *autorità* la *sede* ossia *organo* dell' autorità [427], e per *creazione* dell' autorità la sua concreta *determinazione* [469]: e siccome il sociale consenso fissava la *sede* dell' autorità, si credè che il consenso fosse

causa dell' autorità. Il quale equivoco era per riguardo alla etnarchia assai più perdonabile che per le società d' individui; giacchè per istabilire queste sopra il patto sociale, fu necessario sognare a dispetto della storia una indipendenza *immaginaria* ed *impossibile* [572], una natura umana *contraddittoria* [577]; ma la etnarchia presupponea cosa *realmente* vera, uno stato anteriore d' isolamento indipendente fondato nella *vera* natura delle *società-nazioni* [501], e confermato in molti punti dalla storia dell'uman genere. L'errore dunque fu perdonabile. La loro società poi presupponendo un consenso libero, nascea *per sè* sotto forma *poliarchica*; giacchè fra persone che sieno uguali non solo *specificamente* ma anche *individualmente*, l' autorità sul principio appartiene a tutte egualmente [521].

Ma dall' essere naturalmente poliarchica la forma *natia* del governo internazionale, non ne siegue che non possa dal consenso degli associati ricevere forma più o meno temperata a monarchia: la grave *disuguaglianza dei bisogni* [625], la necessità di più gagliarda unità per difendersi da esterno assalto o da intestina discordia [LXXV], ed altre cagioni consimili possono determinar gli associati a dar *forme* varie alla loro unione. Difficilmente però potrà mai accadere che le nazioni vogliano conferire pienamente ed irrevocabilmente ad un solo la sociale autorità. Conciossiachè essendo quest' abdicazione di nazional indipendenza un massimo sacrifizio, non potrebbe ottenersi perpetua o totale se non da un massimo *bisogno* e da una massima *fiducia* in chi dee ripararvi: elementi amendue, se non impossibili, difficilissimi per certo a combinarsi fra le nazioni: tanto più che delle nazioni poco cresce il numero: or l'aumento di numero è quello che nelle poliarchie rende difficile la concordia [629] dei consigli. Dunque l' autorità *etnarchica* sarà sempre naturalmente poliarchica: ed anche quando venisse *amministrata da un solo* [524] sarebbe *posseduta da tutti* i popoli associati.

1366. Or dove posa ella realmente codesta autorità? Ci si permetta il ricordar qui brevemente ciò che altrove si disse [1033, e seg.] ad altro proposito, giacchè in questa teoria sta il fondamento di tutto il dritto *internazionale*. Noi parliamo di società reciprocamente indipendenti [1250 2.°] la cui associazione è *per sè* associazione *volontaria* [620]; egli è dunque evidente che l' autorità risiede qui per dritto nel *consenso* dei soci [625 ecc.], ai quali corre il debito di stabilire le forme con cui essa dovrà esercitarsi [629]. Dalla caduta del sacro Impero e della quasi teocrazia [a] pontificia fino al secolo scorso essa fu esercitata fra le nazioni europee dal consenso dei loro capi nei varii *trattati*, *alleanze*, *confederazioni* ecc. [1034]. Ma in quella guisa che una società di pochi fratelli emancipati dal padre [519 segg.] non può durarla a lungo senza legare a certe forme l' assenso comune, così pare che la diplomazia europea, anzi l' intera società delle genti (poste ormai a contatto dalla comunicazione della civiltà e dalla facilità di commercio rapidissimo) emancipatasi dalla pontificia autorità, e dal sacro Impero, vada sentendo ogni dì più forte IL BISOGNO di un governo più regolare nelle sue forme, affinchè la *forza* di poche nazioni potenti non prevalga al *dritto* delle più deboli [1035]. Or IL BISOGNO che determina le associazioni volontarie e le loro forme [626] con ispinta d' *interesse* diviene onnipotente quando si combina col *dritto* [747]. Sembra dunque che congiungendosi

---

a Diciam quasi *teocrazia* perchè il governo pontificio sulle genti cristiane, mai non fu ciò che per teocrazia realmente s' intende, governo temporale in nome di Dio. La divina istituzione del Pontificato conferiva al Papa il diritto di governare gli uomini e i popoli in ordine alla vita avvenire. Ma questo diritto spirituale fu cagione che egli fosse scelto per arbitro anche negli ordini temporali dall' ossequio del medio evo verso il Capo della religione. Governava dunque temporalmente non come Vicario di Dio, che sarebbe teocrazia; ma solo come riconosciuto volontariamente dalle genti.

oggidì le voci del *dritto* e del *bisogno* coi lumi sparsi nella società, non possa tardar molti secoli, giacchè la vita delle nazioni si conta a secoli, come la vita degl' individui ad anni, non possa tardare, io dico, la erezione di un tribunal *federale universale*, il quale vien supplito per ora da *Conferenze* o *Alleanze* preponderanti, sotto cui le nazioni associate son rette a governo *senatorio*, come già sotto i Romani Pontefici a governo *patriarcale* si governarono nel medio evo [a]: e le speciali confederazioni fra sovrani minori sembrano preparar questa futura organizzazione *internazionale*, come la formazione dei comuni preparò l' uguaglianza *civile* sotto una sovranità nazionale [CXIX].

1367. Ma lasciamo al tempo, alla politica ed ai fatti, stromenti più o meno ciechi della Provvidenza divina, il condurne a termine e colorirne appieno i disegni dando le sue forme politiche alla società *internazionale* e rendendola così atta a formar la felicità delle nazioni [735 e seg.], come per le forme politiche la società pubblica diviene atta a formar la felicità delle famiglie e degl'individui. Noi per ora possiam conchiudere che, formando le genti una società di uguali, la loro autorità regolatrice sta nel concorde volere, o almeno nella pluralità delle genti associate [630 1.°], le quali in materia di ben comune, non possono a questo tribunale sottrarsi, senza sciogliere quelle relazioni che le congiungono in una società istessa. Questo tribunale come ha il *dritto* così ha la *forza* di mantener l' ordine fra le genti : onde noi veggiamo in esso una nuova applicazione di quel gran principio dichiarato altrove — *il dritto tende a posarsi ov' e la forza* — [477].

---

a Dalle circostanze de' tempi e *dalla volontà delle nazioni* all' autorità spirituale aggiunto il potere politico. GIOBERTI l. 2, nota 30, p. 836.

1368. Or quest' autorità quali *dritti* possiede ed a quali *doveri* è soggetta? *Doveri* e *dritti* sono un risultamento dell' ordine morale [347], il quale ordine tutto si misura dal *fine* [21]. Dunque a determinarli conviene determinare il *fine della etnarchia*. Esaminiamolo quale ci si presenta a norma del fin qui detto.

La etnarchia è società ipotattica di nazioni [1363] vale a dire di popoli indipendenti: or la società ipotattica dee conservare nell' *esser* loro le società aggregate, e, salvo il loro essere, promuoverne la perfezione [701 seg]: dee compiere insomma le funzioni sociali come ogni altra società; ma ricordandosi ch' ella opera sopra individui *collettivi*. Il fine *generico* della etnarchia sarà dunque quello stesso che di ogni altra società: promuoverne il bene comune; il carattere *specifico* sarà il salvare a ciascuna nazione l' esser suo proprio [1252 seg.]. Questo fine costituirà duo specie di doveri nell' autorità etnarchica: *assicurare* a ciacuna nazione l' inviolabilità del suo dritto, e *favorirne* l' incremento progressivo sotto le norme di rigorosa giustizia [740]. E questi doveri costituiscono, per così esprimermi, l' operar *civico* o più propriamente *distributivo* dellà Etnarchia. Ma questa essendo *società*, abbisogna, come ogni altra, di certo organismo e leggi con cui abbia e mantenga e perfezioni viepiù l' *esser suo* proprio, per divenir atta a compiere l' augusta missione di assicurare alle nazioni i loro dritti e di promuoverne la perfezione [736]. Dunque essa avrà pure i suoi dritti e doveri di ordine *politico internazionale*.

L' esame di qnesta doppia serie di doveri ci occuperà nel capo seguente, ma brevemente; giacchè si tratta soltanto di applicare alla società etnarchica ciò che altrove si disse del *civico* dritto e del *politico*.

NOTE
AL CAPO V.

CXVII. *Società universale secondo S. Agostino.*

Potrei aggiugnere ancora altra più valevole apologia del mio assunto in quel sommo filosofo che nel secolo IV formò lo splendor della Chiesa; e che nel trattato 1 *de Civitate Dei* (L. XIX, c. 5), parlava della universale società delle genti, come di oggetto già contemplato da molti filosofi, e posto come terzo grado di associazione dopo la *famiglia* e la *città* ossia società pubblica. « Post civitatem « vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis hu- « manae incipientes a *domo* et inde ad *urbem*, deinde ad *orbem* progrediendo ve- « nientes » etc.

CXVIII. *Sopra l'indipendenza reciproca delle nazioni.*

Dal che apparisce l' influenza sistematica del *patto sociale* ancora nelle trattazioni del *gius delle genti*, fra le quali parecchi autori, stimabili per dottrina e probità, dir sogliono che vige ancora lo stato *di natura*. Certamente le società non usciranno mai dalla lor natura [5, 7] essendo questa il principio motore di tutto il loro essere: ma in questo senso nè anche ne sono usciti gl' individui. Se poi per *istato di natura* s' intende l' *isolamento*, questo come è raro negl'individui così è raro nelle società pubbliche o *stati*. Se non che gli stati essendo per la loro stessa definizione *indipendenti* e però uguali [620] rarissimo sarà

---

1 Questo profondo ed erudito lavoro ben meriterebbe di essere studiato dai politici *cattolici*, perocchè spiega molti fenomeni politici con quei principii che al cattolico sono più evidenti e più certi di tutte le scienze naturali.

che la loro unione venga governata *monarchicamente;* ed ecco la origine dell'abbaglio notato poc'anzi. Quegli autori che riguardarono ogni monarchia come *contrario alla natura* [525] dovettero naturalmente riguardar le nazioni, come essi dicono, in *istato di natura*, perchè non costituite a monarchia imperiale. Realmente per altro si vedrà da ciò che andiamo scrivendo, che le nazioni passano dallo stato d'isolamento allo stato di associazione, appunto, come vi passano naturalmente le famiglie: e ne apparirà tanto essere *naturale* lo stato di queste nella società pubblica, quanto lo stato di quelle nella internazionale. Una è per le une e per le altre la legge di *socialità*, ma è applicata a soggetti diversi, e comparisce in circostanze diverse: le famiglie arrivano nel corso di pochi anni a tal numero da non poter continuare nel convivere quotidiano entro le mura stesse [448]; le *città* ossian società *pubbliche* possono durarla interi secoli senza particolar relazione con estere genti; giacchè trovano in sè quanto è necessario a lungo progresso, dopo che hanno ricevuto i primi germi di civiltà verace. Ma giunge ancor per esse un tempo in cui insuperabil *forza di natura* le costringe a società più vasta; e questa società è lor perfezione [LVIII, 619, 6], poichè perfezione è il compiuto appagamento delle tendenze naturali [7].

Quel detto adunque — *le nazioni sono fra loro in istato di natura* — è, a parer mio, un errore se le suppone isolate, o se suppone che esse, benchè associate, non siano governate da veruna autorità, o finalmente se suppone *stato di natura* esser soltanto l'associazione uguale.

CXIX. *Sopra la confederazione germanica.*

Merita d'essere letto a tal proposito un articolo della gazzetta universale d'Augusta inserito nel giornale delle due Sicilie 26 Agosto 1842 di cui trascriviamo qui poche linee.

« L'atto federale della Confederazione Germanica, per quanto imperfetta possa sembrarne la prima compilazione, dee nulladimeno essere considerato come il documento più importante, non solamente per la Germania, ma anche per lo stabilimento di un equilibrio, cioè di un sistema di pace e di sicurezza in Europa. Certamente non era un' impresa facile il combinare interessi sì diversi e cotanto divisi dalla forza delle circostanze e farne un nuovo tutto. Coloro che ne sono stati incaricati, aveano a lottare contro ogni sorta d' influenza tanto al l'interno quanto all'esterno: e senza dubbio non sarebbero venuti a capo del loro impegno, se questo pensiero, cioè che innanzi tutto richiedevasi una unità, non avesse invariabilmente regolato i loro lavori. Ma per rendere possibile tale unità, era necessario che gli stati più potenti usassero condiscendenza e generosità verso di quelli ch' erano loro inferiori in forza ed in estensione, ed il disinteresse che mostrarono in questa occasione la Prussia e particolarmente l' Austria, alla potenza della quale erasi da sì lungo tempo associata l' idea di una supre-

mazia in Alemagna, ha, senza contraddiaione, possentemente contribuito a raggiugnere questo nobile scopo. Doveasi sperare che questa condotta fosse meglio apprezzata in effetto.

« L' atto federale della Confederazione Germanica ha collocato l'indipendenza dell'Alemagna sopra solidi fondamenti; per mezzo di esso la nazione tedesca venne sottratta alla tutela delle potenze estere; per mezzo di esso la Germania acquistò un' indipendenza che in nessun' epoca essa avea posseduto in sì alto grado. Quanto all' equilibrio europeo si può dire che la Confederazione Germanica è stata per esso la più importante come anche la più salutare delle istituzioni. Era il più potente baluardo della pace che si potesse elevare tra il settentrione e l' occidente dell' Europa....

« Lo scopo principale dell' atto federale, quale esso esiste, era di fondare un sistema federativo in cui ciascuno stato sovrano della Germania, piccolo o grande, avesse un dritto eguale di prendere parte alle discussioni concernenti alla difesa degl' interessi tedeschi e di dare liberamente il suo voto. Gli obblighi soli furono misurati sopra l' estensione del paese; ma tutti ebbero nel medesimo grado il diritto dell'influenza morale. Non venne accordata supremazia a veruno stato, e niuno la rivendicò. Se la presidenza dalla dieta fu destinata all' antica casa imperiale d'Austria, ciò avvenne in parte per considerazioni generalmente apprezzate, ma nel tempo stesso per introdurre maggior regolarità negli affari. L' attitudine che prese l'Austria nel 1814 in faccia alla Germania la metteva del resto al coperto di qualunque sospetto ». Questa gran confederazione è andata facendo e fa continuamente anche oggi nuovi progressi in questa armonia etnarchica: e fin dai 24 Febbr. 1844 il giorn. sopraccitato notava: pensarsi a formare un codice per tutti gli Stati confederati. L' interruzione dei rivolgimenti del 1848 interruppe molte di queste idee; ma veggiamo ch' esse già sono ripigliate e progrediscono; come apparisce dalle grandi trattative per congiungere tutti gli Stati d' Alemagna nella guerra orientale.

CAPO VI.

DOVERI E DRITTI DELL' AUTORITÀ ETNARCHICA NELL' ORDINE CIVICO.

ARTICOLO I.

Dritti e doveri internazionali di tutela civica.

§. 1. *Tutela dell' unità nelle nazioni associate.*

SOMMARIO

1369. *Partizione degli obbietti da tutelarsi.* — 1370. *Dovere di assicurare l'unione delle persone sociali* — 1371. *e però conoscerne i torti* — 1372. *Prova di fatto confermata dal discorso* — 1373. *leggi morali della etnarchia nel tutelare le* unità.

1369. Il dritto *civico* e il *civico* operare debbono mirare in primo luogo ad assicurare a ciascun associato la sua esistenza: gli associati della etnarchia essendo *nazione*, la *civica* operazione di lei dovrà dunque mirare a salvare a ciascuna nazione la sua esistenza. Or l' esistenza di una nazione altro non essendo che l' attualità del suo *essere*, pel quale ella è *società indipendente* [501], lo scopo dell' operare etnarchico sarà di conservare a ciascuna delle genti associate la sua *unità interna*, e la sua *esterna indipendenza*. Esaminiamo queste due parti del dovere *civico-etnarchico*: e prima la tutela dell' unità.

1370. La unità di una nazione consiste nella *retta congiunzione delle due persone sociali*; la qual rettitudine dipende dal *giusto* operare dell' autorità, dall' obbedir del suddito, e dall' *amore* scambievole fra le persone sociali [455 seg.] Non è dunque dovere della

etnarchia soltanto il tenere imbrigliati i popoli colla forza, ma anche il far che sieno governati secondo giustizia. Dal qual dovere abbiam derivato altrove la somma delle sociali guarentigie in favore così dei popoli come dei sovrani [1031]. Una politica gretta e meschina potrà ai seguaci di Machiavello mostrare nella unione dei sovrani una specie di falange assicuratrice di ogni tirannide: ma la vera politica umana, la scienza sublimissima diretta a cooperare alle mire paterne della divina Provvidenza nel condurre a Lei per le vie dell'ordine le congregazioni dei popoli, questa scienza, io dico, ravvisa nell' associazione dei loro capi un magistrato destinato a guidare, non meno i membri di cui è composto, che le nazioni da loro dipendenti: in quella guisa che la suprema autorità senatoria di un Comune, come assicura ai capi di casa l'obbedienza dei loro domestici, così deve assicurare ai domestici la giustizia, l'equità, l'amorevolezza del lor padre di famiglia.

1371. Conoscere dunque, e però esaminare i torti non meno dei sovrani verso i sudditi che dei sudditi verso i sovrani, è ufficio di autorità etnarchica: e tale ufficio in ogni tempo venne riconosciuto *implicitamente* anche da chi neppur sospettava forse la esistenza del magistrato a cui rendea conto di sua condotta. Infatti che son eglino mai quei *manifesti*, quei *protesti*, quelle *ambascerie* con cui in occasione di contese fra i popoli si tenta di provare a tutti i sovrani non interessati la giustizia della propria causa? che son eglino se non provocazioni al magistrato che giudica sul dritto delle nazioni? E quando i partiti cozzanti, fra Belgi, fra Spagnuoli, fra Greci, fra Polacchi, fra Portoghesi, ostentavano in faccia a tutte le potenze europee i lor dritti, non imploravano essi per le loro pretese (giuste o ingiuste) la protezione di quell'altissimo tribunale?

1372. Dirà forse taluno che essi chiedeano aiuto di forza non già dichiarazione di ragione: ma oltrechè la forza anch' essa è in una società funzione dell' autorità [1105]; oltrechè l' autorità

non adopera ragionevolmente la forza se prima non ha sentenziato sul diritto; e però la obbiezione può sotto altro aspetto confermare il mio assunto; avvertite che io non pretesi mostrare che il tribunale sia già costituito e riconosciuto *esplicitamente*, ma bastami mostrarvelo riconosciuto *implicitamente*, cioè per un certo confuso senso di natural giustizia; che è quel medesimo per cui fra litiganti privati si ricorre agli astanti, agli arbitri ecc., senza riconoscere in essi vera superiorità; e pure si viene con tal ricorso a dimostrare il bisogno che provasi di far giudicare da persona terza *del dritto*, affine di ottenerne poscia soccorso di *forza*. A questo *fatto* che vi mostra nelle nazioni i medesimi sensi che negl' individui, il filosofo dee por mente e interpretarlo: e per poco che voi ripensiate a ciò che poc' anzi è detto sulla esistenza di autorità etnarchica, ne avrete, parmi, evidente la interpretazione. E come il fatto stesso fra gl' individui dimostra necessità di un superiore [928 ecc.], la stessa necessità ne inferirete fra i popoli.

Imperocchè i popoli *tutti* di Europa non vedeano essi in ciascuna di quelle lotte compromessa la propria tranquillità? non avean dritto di assicurarla? e di assicurarla *a tutti* con isforzo *comune?* e questo sforzo non dovea per ottener il suo scopo procedere con *unità?* E questa unità non esigea un principio *uno* che simplificasse il molteplice? Esistea dunque in Europa un *principio* naturale *di unità* che *dovea* congiungere i popoli al conseguimento del *comun* bene di ordine e di giustizia. Or questo principio che altro è se non l'autorità [430]? Se pure non vogliam dire che quella Provvidenza che non volle abbandonare alle poche forze di due individui cozzanti i meschini loro interessucci pecuniarii, voglia poi lasciare in balia della violenza gl' interessi, la tranquillità e la vita di dieci a dodici nazioni, il cui bene veniva compromesso da quell' una che ribolliva nei torbidi della discordia. No: l' autorità esistea. I litiganti di quelle nazioni convulse invocarono dunque una vera autorità, re-

golatrice naturale degl' interessi internazionali, e però anche correggitrice de' traviamenti [706].

1373. Conchiudo che *il fatto* delle nazioni conferma il raziocinio, e dimostra essere insieme dovere ed interesse delle genti associate il far argine coll' autorità etnarchica sì alle ribellioni dei popoli sì agli eccessi dei governanti. Dal che voi potrete facilmente dedurre le leggi del civico operar etnarchico pel mantenimento della unità nelle società unite, applicandovi le leggi da noi chiarite nel parlare di ogni società ipotattica [701 seg.]. Lasciare che ciascuna nazione usi quei modi legali di cui per sua costituzione ella fosse in possesso, ma impedirne ogni eccesso [701]: rispettare, anche quando dovesse correggersi l' autorità di chi governa [705]: rimediare efficacemente i disordini, facendo sì che dall' autorità possano essere conosciuti ed emendati a tempo [710]: volgere questo suo procedere al fine ch' ella pretende, di stabilire in quella nazione agitata pace ed amore scambievole per mezzo dell' ordine e della giustizia [1267]: ecco le leggi del potere etnarchico nel custodire la unità politica delle nazioni: dal qual dovere nasce in lui il dritto proporzionato, e rispettivamente a tal dritto nasce nelle nazioni associate il dovere, come più ampiamente dichiareremo appresso.

§. 2. *Tutela della indipendenza esterna.*

SOMMARIO

1374. *La tutela etnarchica non scema libertà alle nazioni* — 1375. *anzi assicura la indipendenza.* — 1376. *Schiavitù delle genti asserita dal Damiron.* — 1377. *Possibilità di guerra nella etnarchia imperfetta* — 1378. *cessa nella perfetta.*

1374. Le nazioni associate sono società *indipendenti* [501]: or come pretendiam noi aver trovata sopra esse un' autorità? Ricordiamoci che la indipendenza nazionale [602, 619] consiste nel non

formar parte di altra pubblica società, e però darsi da sè le leggi nel civico ordine e nel politico. Or le nazioni ridotte ad etnarchia continuano a darsi da sè le leggi per mezzo della loro autorità nazionale: nè formano parte di altra società *pubblica*, giacchè la *etnarchica è essenzialmente* diversa dalla *pubblica*, essendone essenzialmente diverso il *fine* [1253], dal quale le società sortiscono il loro proprio carattere [442]. Dunque come la famiglia non perde la libertà *domestica* nella città, così neppur la nazione perde la *politica* libertà nella etnarchia [619 e 709].

1375. Ma ben la perderebbe se, non dall' autorità etnarchica, ma da qualsivoglia altra nazione sua pari ella ricevesse la legge [502]. Debito dunque della etnarchia sarà l'impedire fra le nazioni ogni abuso di *forza*, che tolga a qualunque delle associate l'uso dei proprii suoi diritti. Sia questa *forza* riposta nella *materiale* preponderanza di ricchezze e di armi, o nella *mentale* superiorità e coltura colla quale i popoli inciviliti opprimono i men civili, e perfino nella *morale* potenza del dritto, di cui l'uso talvolta potrebbe degenerare in abuso [655 seg.] specialmente quando la sorte delle armi seconda in guerra la causa più giusta: sempre la società etnarchica sarà chiamata a difendere l'ordine di giustizia, ed ad opporsi alle nazioni prevaricanti.

1376. Nè io so rifinire di meravigliarmi quando leggo nel Damiron che nella società delle genti « *i popoli padri*, *primogeniti*, *più* « *saggi*, per la tutela di che sono incaricati, hanno il dritto d' in- « trigarsi negli affari dei popoli fanciulli per insegnar loro a ben « regolarsi: e di usare a tal uopo anche la forza [a] ». O quando in quel gran promotore di libertà pubbliche quale si vanta il Gioberti [b], trovo insediati i popoli civili a tenere la ferula magistrale per

---

a Jusqu' à la force (*Morale*, T. 2, pag. 51).

b *Gesuita moderno*, nota ult.

costringere a civiltà i popoli barbari. Vorrei sapere dal sig. Damiron dove si conferiscano queste patenti di saviezza, e dove stiano le fedi di nascita per tal primogenitura? certamente in quei medesimi archivii o università ove i *grandi uomini* ricevono la missione d'illuminare, e i popoli il comando di credere a codesti inviati celesti. E lo stesso dubbio proponemmo altrove [251] intorno alla pretesa superiorità dei popoli civili sopra i barbari, fra i quali vorremmo sapere chi avrà diritto a stabilire un giudizio infallibile e così ottenere un consenso obbligatorio [a]. Quanto a me non so vedere preminenze *di dritti* fra nazioni indipendenti: e se vi è, come non può negarsi, preminenza di *doti*, di *potere*, di *civiltà* ecc.; questa impone bensì ai preminenti il debito di largheggiare per *benevolenza* verso chi ne chiede spontaneamente gli aiuti, ma non conferisce il dritto di *costrignere* a chiederli o ad accettarli. Altrimenti dovrem dire che anche fra individui indipendenti il più savio potrà a suo talento costringere il men capace a ricevere educazione; e correrem pericolo, lettor cortese, di trovarci voi ed io un bel giorno amendue nuovamente rimessi in collegio da un qualche saccentone della scuola di Damiron, risoluto di renderci grandi uomini al par di lui.

Ma lasciamo codesti vaneggiamenti ad una morale di *circostanza*, che volea o animare o giustificare le invasioni di una nazione, lusingandola colla idea di *popolo rigeneratore*, e speriamo che niun popolo giunga mai a sì stolida vanità di credersi quel desso, che superiore ad ogni altro, ebbe la missione superna di reggere a bacchetta noi altri popoli fanciulli.

1377. Stabilito che la etnarchia è natural protettrice della esterna indipendenza fra i popoli, ne siegue che non solo ogni nazione, ma

---

a V. *Esame Crit.*, C. IV. *Emancip. dei popoli adulti.* §. 2. *Idea e false conseguenze dell'età dei popoli.*

la sua roba, il suo territorio, i suoi dritti di ogni maniera saranno sotto l' egida internazionale. Ma sarà dunque abolita per sempre ogni guerra? Abbiam veduto poc'anzi che *guerra* è *lotta di società*, ossia *pubblica*, e però per ordinamento di autorità *suprema* [1322]: e che le autorità supreme di società minori hanno dritto a far guerra, finchè la maggior società non giugne a tal perfezione di *mente*, di *volontà* e di *forza* da conoscere, volere ed ottenere una esatta giustizia fra gli associati. Dunque finchè la etnarchia non sarà rettamente e sodamente costituita, le nazioni potranno, ed anche lecitamente, guerreggiare per farsi ragione.

1378. Ma questo è stato di transizione, essendo chiaro che la natural tendenza porta la etnarchia, come ogni altra società, a voler che regni il dritto e non la forza. La guerra dunque nella etnarchia ben costituita non potrà più darsi se non fra la suprema sua autorità aiutata dal concorso di tutte le genti associate, e quell'una che pretendesse violar l' ordine, ed opprimere le genti sue uguali. In ogni altro caso ciascun popolo, assicurato dalle forze della intera etnarchia e retto da leggi etnarchiche, ch' egli pure avrà approvate, potrà con forze mediocri dormir sicuro sulla propria indipendenza. Ed ecco come potrà scemarsi il peso enorme degli eserciti permanenti, siccome altrove accennammo [1223].

Articolo II.

Del promuovere le nazioni a perfetto incivilimento.

§ 1. *Considerazioni generali.*

SOMMARIO

1379. Triplice elemento di perfezione; — 1380. distinguasi il dovere dal consiglio — 1381. il dritto di perfezionarsi è rigoroso: non così il dovere.

1379. Abbiam detto della *tutela civico-etnarchica;* dobbiamo ora inoltrarci a dichiarare il secondo dei doveri altrove indicati, il do-

vere di promuovere la perfezione delle genti [1368], ossia la *civiltà* [452 seg.]. Essa consiste principalmente in tre elementi, come altrove per noi fu dimostrato [857], cioè nella perfezione di *onestà*, nella perfezione di *utilità*, e nella *estensione* dell'una e dell'altra. Sarà dunque dovere della etnarchia il promuovere questi tre elementi nelle genti associate; e questo dovere è fondato, come per la società pubblica [1256] così per la etnarchica, nel dovere generale di *benevolenza*.

1380. Ricordiamoci però sempre che ogni società difende bensì l'ordine inesorabilmente quando trattasi di *stretta giustizia;* ma quando trattasi di *perfezione*, siccome gl'individui non sono a questa *rigorosamente* obbligati, così non ve gli dee la società assolutamente costrignere [1325], ma solo porgere ed ampliare i mezzi di cognizione, di allettamento e di possibilità, proporzionati ai tre elementi della umana operazione, *mente*, *volontà*, *forza esterna* [904 segg.]. Anche la etnarchia dovrà dunque adoprare con ugual discrezione in promuovere la social perfezione fra le genti associate. Anzi, dirò meglio, con discrezione tanto maggiore, quanto più preme la sicurezza della libertà ad una nazione che ad un individuo. Il fare altrimenti sarebbe un trasgredire la prima legge della sociale operazione che consiste nella esatta misura della collisione dei dritti [742]; giacchè si pretenderebbe che il *consiglio* di perfezione superasse in forza il *dritto* di libertà: nel che annidasi una segreta contraddizione, congiungendosi *consiglio* LIBERO CON ESCLUSIONE DELLA LIBERTÀ. Promuovasi dunque la perfezione, non si comandi.

1381. Ma se non dee comandarsi, ben però dee difendersi a ciascuna delle genti associate il dritto ch' ella ha di aspirarvi: talchè niun' altra gente ardisca turbarla nell'uso tranquillo di tal suo dritto. Siccome un tale ostacolo al conseguimento della propria perfezione offenderebbe la rigorosa giustizia, qui avrebbe luogo per parte dell'autorità un' *assoluta* reazione contro l'offensore.

§. 2. *Del promuovere la perfezione* di onestà.

1382. *Dritto etnarchico nel promuovere la onestà e l'ordine.* — 1383. *Osservazione sopra l'incoerensa del Grosio.* — 1384. Persuasiva *nel promuovere il vero*, forza *nel vietarne l' apostasia.* — 1385. *Cenno sopra gli altri doveri della etnarchia verso nazioni straniere;* — 1386. *dovere d'istruirle sulla religione* — 1387. *quando resistono.*

1382. Colle avvertenze da noi premesse esaminiamo ormai i doveri etnarchici intorno ai tre elementi di civiltà, e prima intorno alla *onestà*. Qual è il dovere della etnarchia considerata nel *puro ordine di natura*, nel promuovere la onestà fra le genti associate, e fra le non associate?

Per ben comprendere tal dovere applichiamo alla società internazionale ciò che altrove abbiam detto relativamente alla pubblica [920], si vedrà 1.° esser dritto della Etnarchia l' *impedire* che pubblicamente si aboliscano fra le genti associate quei principii di pubblica onestà senza cui la società cadrebbe irreparabilmente: dovere come ognun vede, di ordine negativo. 2.° L' Etnarchia non aver dritto *per sè* di imporre alle genti associate le opinioni di questa o di quella particolar nazione intorno ai dommi religiosi, ma solo di concedere tutela all'ordine *politico* [1308 segg.] di ciascuna nazione, vietando ai sudditi di tumultuare, ai principi il violentare le coscienze.

1383. Erra dunque a parer mio il Grozio allorchè dal *solo* dritto di natura pretende inferire che un popolo ha dritto di proteggere fra estere genti la vera religione o i suoi propagatori, perchè *haud dubie faciunt contra rectam rationem* [a] *qui christianismum docentes poenis subdunt.* Codesta dottrina costituirebbe ogni popolo sot-

---

a I. B. et P. L. 2 c. 20, §. 49.

to la tutela di ciascuno dei suoi vicini, vale a dire toglierebbe ad ogni popolo la propria indipendenza sottoponendolo alle altrui opinioni in tutto ciò che altri *haud dubie* credessero conforme alla retta ragione. La nostra dottrina, protettrice sincera della *giusta* libertà nel pensare, non concede ad *uguali* alcun dritto di superiore [1312 segg.]; all'*autorità* etnarchica poi non concede nello stato di pura natura se non un dritto negativo per proteggersi contro la abolizione delle prime verità; ma questo stesso derivasi non dalla lor *sola* evidenza (giacchè la evidenza subbiettiva potendo essere apparente e non reale, niun uomo può comandarla altrui), ma dalla necessità sociale, giacchè senza esse la società perirebbe [884]. Il dritto poi a difendere il Cristianesimo fra estere genti dee ripetersi dai *fatti* particolari sopra i quali si appoggiano i dritti della società cristiana (V. Dissert. VII); ma questi non potcano dal Grozio nè capirsi nè spiegarsi, pieno com'egli era dello spirito privato, delirio del suo protestantesimo; ed ecco perchè affine di difendere le vittorie di Costantino contro Licinio ebbe ricorso alla *privata evidenza;* ma poco dopo volendo pur sostenere la libertà dei suoi settarii contro i cattolici, abolì il principio di evidenza , e sostituì quello degli *articoli fondamentali* [a]. Queste contraddizioni pratiche non men che teoriche, sono la necessaria conseguenza delle false dottrine da lui sostenute, che gl' impedivano il seguire coraggiosamente la via dritta delle logiche deduzioni [CXX].

1384. Ma se l' autorità internazionale non dee propagar il vero colle armi, ben dee la persona sovrana far quanto può a propagarlo *per via di persuasione*, allorchè essa è per chiari argomenti ragionevolmente assicurata averle Dio parlato ; e se le genti associate contraggono *volontaria* obbligazione di non parlare nè operare con-

---

a D. c. §. d.

tro ciò che da Dio lor venne imposto; allora la fedeltà a tal promessa divenendo nella etnarchia obbligazione e legge sociale [884 segg.], sarà molte volte non pur lecito ma ancor doveroso l'impedir colle armi ogni esterna apostasia e punirla: e ciò molto più se la religione fosse — il principio *costitutivo* della etnarchia [1052 segg.], come fu nel medio evo il fondamento del sacro impero.

1385. E tanto basti intorno al promuovere la cognizione della vera onestà considerato qual dovere della etnarchia rispetto alle genti associate. Vediamo ora ciò che ella possa lecitamente e debba verso le non associate. È ella in *debito* di recar loro i tesori della onestà? può ella *costringerle* ad accettarli?

1386. La perfezione è *consigliata*, come poc'anzi per noi fu detto, non è *comandata*: il promuoverla in altrui, per chi non ne abbia speciale obbligazione è *benevolenza* non è *giustizia* [1256]; l'autorità etnarchica poi non ha *per sè* altro debito che verso la propria società, e verso gl' individui ad essa aggregati; giacchè il fine di ogni autorità è concreto *per sè* nella propria società [525]. Dunque le genti straniere nulla possono da lei rigorosamente pretendere; e la Etnarchia non è per sè obbligata a recare altrui in terre straniere quella civiltà di onestà, di che ella si crede in possesso. Ma se *il fatto* introducendo nuove relazioni, produca con genti remote un principio di passaggera associazione [1359], allora non per dovere *etnarchico*, ma per dovere di universal società internazionale ella dovrà [1384] *colla persuasione* promuovere la *onestà*.

1387. Questa persuasione potrà fallire all'intento: or in tal caso sarà egli lecito intimar guerra alla nazione restia? Se gl'interessi di lei già fossero per lunghe ed intime relazioni talmente combinati con quei delle altre genti associate, che il separarli non potesse essere senza grave danno reciproco, è chiaro che la nazione restia già si troverebbe associata [1361], e però verso lei dovria procedersi come verso ogn'altra della etnarchia. Ma se gl' interessi ancor

sono disgiunti, quella gente non dipende dalla etnarchica autorità, e però questa dovrà trattar seco lei come abbiam mostrato doversi trattare fra nazioni reciprocamente indipendenti [1308]. Imperocchè la Etnarchia rispetto a nazione straniera si trova nel caso appunto di una nazione rispetto ad una famiglia indipendente, e però dee trattar con essa da uguale a uguale [1260]: se pure delitto e giusta vittoria non avessero attribuito alla etnarchia sopra il popolo barbaro una giusta superiorità. Nel qual caso il dritto di conquista come potrebbe torgli la sua indipendenza, così può imporgli una esterna obbligazione a certi legami di onestà almen negativa [1277].

Ma tutto il fin qui detto riguarda le nazioni in istato di *pura* natura. La rivelazione può introdurre nelle lor relazioni degli elementi di gravissima mutazione, dei quali tratteremo a suo luogo parlando di speciali associazioni nella settima dissertazione.

§. 3. *Del promuovere la civiltà relativamente all' utilità ed alla estensione.*

SOMMARIO

1388. *In che consiste un tal dovere rispetto al fine particolare.* — 1389. *Oggetti a cui deve applicarsi.* — 1390. *Efficacia della etnarchia nel perfezionar gli stati.* — 1391. *Dovere di promuovere la diffusione della civiltà.*

1388. Bene d' *utilità* o perfezione *accidentale* di un popolo abbiam detto ciò che l' aiuta a conseguire i mezzi materiali di felicità subordinata e particolare, obbietto di sua particolare associazione [857]. Or l' obbietto per cui si forma la particolare associazione etnarchica è di agevolare in ciascun popolo associato il retto ordine politico ordinato al civico [1253]. Dovrà dunque il governo etnarchico promuovere e perfezionare al possibile tutti i mezzi di tal retto ordinamento; in quella guisa appunto che è dovere di auto-

rità *pubblica* perfezionare i mezzi di privata felicità così domestica come individuale [858].

1389. I mezzi di retto ordinamento *politico* essendo stati da noi spiegati già nel dritto politico (Dissert. V) per riguardo ai quattro precipui poteri *costituente*, *deliberativo*, *legislativo* ed *esecutivo*, crediamo non doverci qui stendere in applicazioni che sarebbero sempre scarse per un trattato, e sempre soverchie per un semplice SAGGIO. Soltanto ricorderemo, per evitare ogni ambiguità, che *governare* non vuol dire *fare*, ma vuol dire *ottenere* che altri *faccia* secondo sua natura [732]: *governar le nazioni* vorrà dunque dire ottenere che *esse dieno* a sè medesime, per mezzo della loro autorità *legittima*, tali *forme* per cui questa, nel *conoscere*, *volere ed eseguire* il ben comune, venga agevolata.

1390. A tal fine il primo di tutt' i mezzi essendo la *probità* dei governanti e supremi e secondarii [1135, segg.], è dovere della etnarchia perfezionarla con quei tanti sussidii di religione, di onore, di amore scambievole, di consigli ecc.; dei quali ogni società può usare con immenso vantaggio di efficacia [920, segg.]. Nel che la società etnarchica è sola capace di recare ai sovrani quel pro, che ai privati è recato dalla civile; in questa l' emulazione, il decoro, l' amicizia e cento altri simili affetti rendono l' individuo dipendente dalla pubblica opinione, e vengono in conforto della coscienza. Or questa pubblica opinione, sebbene influisca nei sovrani più di quello che molti ne pensano [653], pure, non può negarsi, ha sopra essi forza meno coattiva, ed è meno evidente al loro sguardo, che non è ai privati. All' opposto quanta influenza potrebbe avere un *giusto* sentire di tutte le potenze europee per rendere onorata la virtù, deforme il vizio, trionfante la coscienza in un principe anche mal inchinato! quali effetti produrrebbe, se si introducesse la emulazione nel rendere felici i proprii sudditi, aiutata da consigli o da esempii sociali!

Questa stessa forza dello spirito *sociale-etnarchico* supponetela applicata ai mezzi di *cognizione* in favore del poter deliberativo, ai mezzi di *legislazione* in favore della volontà sociale, ai mezzi di vigorosa *esecuzione* in favore di un governo efficace, di una amministrazione provvida, di una magistratura integra, di una milizia disciplinata e moderata (V. Dissertazione V); e comprenderete quanto possa giovare al ben sociale la retta influenza dell' associazione internazionale : comprenderete quanto bene provvide alle genti la Sapienza creatrice quando le ordinò a società etnarchica [1133].

1391. Questa felicità cui elleno sono dirette crescerebbe naturalmente anche la loro popolazione [1124] e *per conseguenza* la natural loro tendenza espansiva, e il contatto loro colle genti non ancora associate *positivamente*. Questo contatto produrrebbe *positiva* associazione e dilaterebbe la etnarchia, anche su tutta la superficie del globo: nel che consiste il sommo della perfezion sociale [LVIII]. Dunque se la Etnarchia dee promuovere questa perfezione, dee sforzarsi di secondare il naturale impulso che porta l' europeo a recare a' barbari i tesori della doppia perfezione religiosa e civile: impulso sì proprio di quella religione che porta il titolo di associazione universale (Chiesa cattolica). Di cui un protestante semirazionalista e pubblicista illustre scriveva il seguente elogio di cui avrebbe potuto tralasciare l' ultima limitazione del tempo: « Jamais société n' a fait pour agir autour d'elle et s' assimiler le « monde extérieur, de tels efforts que l' église chretienne du V « au X siècle (Guizot *Civ. de l'Europe* leç. 3, pag. 31). V. anche *Annali della propag. della fede* ecc.

Articolo III.

Dovere di sudditanza etnarchica.

SOMMARIO

1392. Estensione dell' obbedienza etnarchica, — 1393. suoi limiti 1.° la propria conservazione; 2.° ingiustizia del comando. — 1394. Epilogo,

1392. Se ad ogni *dritto* corrisponde un *dovere* [341], se sono essi proporzionali fra loro e dipendenti da un *ordine* che li produce [347]; egli è chiaro essere le nazioni obbligate ad obbedire al potere etnarchico per tutto ov' egli abbia *competenza* nel comandare [1090]. Or la competenza di un' autorità si estende alle *persone* associate per ottenere le azioni conducenti al ben comune. Il potere etnarchico dovrà dunque essere obbedito dalle nazioui associate ogni qual volta egli ordina ciò che riguarda il bene di tutte.

2393. Quindi potrà comprendersi qual estensione abbia l' obbedienza etnarchica. E primieramente ognuno vedrà niuna delle genti associate poter essere mai obbligata a distruggere sè medesima collo sciogliere i legami di quell' unità che le dà l' *essere*. Ben potrà il governo etnarchico punire colla dissoluzione sociale una nazione turbolenta ed indomabile , ma non sarà essa mai obbligata a tal *suicidio*.

Ma sarà essa almeno obbligata a tollerare la sua ruina? Essa è obbligata a toglierne le cause; ma qualora, perfidiando nella sua reità, rendesse necessaria la guerra; chi non vede che tal guerra per parte di lei sarebbe ingiusta, e però la legherebbe a subirne la pena anche per dover di coscienza? Avvertasi per altro a quelle tante limitazioni che scemano i dritti di guerra [1350 segg.] ; e si comprenderà che appena mai potrà accadere che il conquistatore

abbia dritto di sterminare, e la nazione il dovere di soffrir l'esterminio. Inoltriamoci.

Il comando ingiusto non lega la coscienza dei sudditi allorchè la ingiustizia è direttamente opposta ai dettati di natura; dal che nasce nei sudditi individui la *resistenza passiva* [1002]. Ma questa resistenza passiva nella etnarchia non può darsi: imperocchè le *morali* relazioni internazionali passando, come abbiam detto [1251], fra sovrani e sovrani, ogni *dovere* di una nazione lega il sovrano di lei ad *operare* sopra la propria nazione in conformità di quel dovere. Il dovere dunque di *resistenza passiva* se esistesse obbligherebbe il sovrano o a non governare, il che sarebbe contro la natura della *sovranità;* o a *cooperare* in favore di cosa intrinsecamente mala, giacchè senza tal cooperazione di lui la sua nazione non soggiacerebbe agl' intenti rei della etnarchia. Or la *cooperazione* già non sarebbe *passiva* e sarebbe per conseguenza illecita. Un sovrano è dunque obbligato ove possa, anche a *resistenza attiva* quando l'autorità delle nazioni associate chiedesse cosa contraria alla natura. Tanto più che ogni società *pubblica* dee principalmente difendere ai proprii sudditi il dritto di vivere onestamente [722]; al qual dovere ella mancherebbe se non usasse quanto ha di forza per impedire i progressi della scelleraggine. Di modo che la sommisione della legion Tebea, che fu in quei forti eroismo di sudditanza, sarebbe in una società *indipendente* o scempiaggine o codardia.

Questo vero apparirà viemaggiormente evidente, se si rammenti che la etnarchia *nelle nazioni* è società *volontaria*, e però soggetta *a condizioni*, e *dissolubile* quando a queste condizioni *gravemente* si fallisca [624]. Nei sovrani poi essa è doverosa in quanto senza tal società porrebbero a rischio il proprio stato e gli altri associati [1360]. Or se questi pretendessero cosa naturalmente illecita, perderebbero il dritto alla propria incolumità: lo stato poi che so-

stenesse il giusto non potrebbe nel dissociarsi perdere mai tanto quanto perderebbe nel consentire alla ingiustizia. Dunque egli è lecito il dissociarsi per evitar questo danno, appunto come è lecito al suddito il cangiar patria e sovrano: e dissociato che egli sia, lecito il combattere per difesa di sè.

E tanto più poi se riguardasi il fine immediato della società pubblica il quale è *per sè* limitato al tempo e alla terra (benchè sia *subordinato* alle speranze di lieto avvenire eterno) [723]. Ella dee dunque sforzarsi di conseguirlo qui in terra; nè le è lecito costringere i suoi individui ad usar pazienza, quando può colla forza allontanare i mali imminenti, come non sarebbe lecito ad un esercito, assoldato per combattere, il tradire la propria società sotto pretesto che essa colla pazienza merita il cielo.

1394. La obbedienza etnarchica è dunque molto meno urgente che la obbedienza civile: sì perchè la *competenza* del magistrato etnarchico si estende a pochi oggetti, essendo assai pochi i punti di contatto fra le nazioni associate: sì per la natura degli stati associati che è principalmente la originaria *indipendenza* : sì per la persona incaricata di tali relazioni che è propriamente il sovrano. E forse potrebbe tutta quanta ristringersi ai seguenti articoli.

I. Uno stato deve obbedire nel comporre le sue discordie intestine a norma dei giudici etnarchici.

II. Nelle dissensioni che sorgessero con altre genti associate.

III. Nel concorrere ad assicurare a queste ogni lor dritto, sì contro i nemici esterni sì contro gli interni.

IV. Nel cooperare alle imprese di universale benevolenza *a*.

---

a Piacerà forse ai lettori leggere lo statuto della Lega Anseatica o *Reutz* del 1418 (Enciclopedia Italiana T. I. V *Anseatica*) bella conferma col *fatto*

E tanto basti intorno al dritto *civico etnarchico* nel proteggere e promuovere il bene delle genti associate: passiamo a dar un cenno dei doveri *politici* della etnarchia nel perfezionar sè medesima.

---

delle nostre teorie sì che parrebbe quasi un plagio di quella celebre repubblica. Eccone il testo :

« 1.° Ogni confederato è tenuto a scambievole assistenza e difesa.

2.° Ove uno de' membri venga assalitò la Lega darà opera perchè tutto si termini in via di conciliazione.

3.° Nel caso che l'assalito non intendesse desistere dalle ostilità , tutte le città confederate dovranno entro 14 giorni porger sussidio alla sorella assalita d'uomini e di danaro, secondo è stabilito dalla matricola dello stato.

4.° Veruna città non potrà senza l'assenso delle quattro città anseatiche più vicine, dichiarar guerra a qualsivoglia principe o stato.

5.° Parimenti è vietato segnar paci parziali, senza l'intervento del Congresso.

6.° Se fra due città della Lega insorgessero querele, toccherà aggiustarle a quattro città sorelle espressamente nominate dalla reggenza di Lubecca (la qual facea le veci del Congresso), e il loro giudizio sarà inappellabile ».

NOTE

AL CAPO VI.

CXX. *Dottrine del Grozio sopra l' intervento.*

Queste osservazioni meritano un qualche schiarimento giacchè può risultarne una più compinta intelligenza delle dottrine da noi proposte.

Il Grozio sostiene prima giustamente che niuno può essere astretto colle armi a credere il vero: ma soggiunge poi potersi bensì prender le armi contro coloro che opprimono i cristiani per cagione di lor religione: e la prova con cui lo dimostra è *quia haud dubie faciunt contra rationem* 1. Ma non così, continua Grozio, è lecito punire gli eretici, *qui Christi legem pro vera habent, sed.... da quibusdam dubitant quae aut extra legem sunt aut sensum habere videntur ambiguum.* Or come non vede egli il Grozio che o conviene rinunziar alla prima o alla seconda di queste due proposizioni? Se è lecito perseguitare quei primi colle armi PERCHÈ *errano contro la ragione*, sarà ugualmente lecito perseguitare tutti gli erranti, giacchè ogni errore è contrario alla retta ragione. Se la persecuzione è lecita soltanto quando l' errore è *indubitato*, *haud dubie*, io gli dimanderò chi dee decidere della evidenza di questo *errore indubitato?* la mente dell' errante o quella del persecutore? E dove troverà egli un errante che dica di errare, se l' errore consiste appunto nel tener il falso per vero? Se dunque l' eretico non può essere perseguitato perchè *errantis poena est doceri* 2, qual dritto ha il Grozio per condannare alla persecuzione quei primi perchè *faciunt contra rectam rationem*, senza ammettere per buone le loro ragioni: *nec admittendae excusationes* ecc. 3?

---

1 I. B. et P. L. 2, c. 20, §. 49.
2 L. c. §. 50.
3 Ivi §. 49.

Tutta questa incoerenza nasce 1.° dall'avere ammesso il dritto di punire senza giurisdizione [647]: 2.° dal supporre per conseguenza che ciascuno, se non è impedito dal suo superiore, potrà punire a norma della sua privata evidenza. Noi abbiamo dimostrato 1.° che ogni persona che contro un uguale difende giustamente sè stessa, quando mancano altre autorità viene costituita in grado di superiorità, e però ha dritto di punire [645 segg.]: 2.° che niuno ha dritto nè d'imporre le proprie idee, nè di sostenerle colle armi: ma che può solo difendere sè è la propria società dall'assalto di chi pretenda tumultuare con discreditare quelle verità a cui tutta si appoggia la società. Ed ecco d'onde nasce in uno stato cattolico il dritto di punir gli eretici [888, 891]: esso non li punisce perchè *niegono il vero*, ma perchè *turbano la pace;* e la turbano andando contro quella fede che hanno *volontariamente* abbracciato *promettendo* di sostenerla. Non si appoggia dunque *sopra la* propria *evidenza*, ma *sopra la promessa* del perturbatore, e ne punisce non i pensieri *interni*, ma l'*esterno* parlare ed operare contro la data fede.

Indarno obbietterebbesi forse *non poter l'uomo promettere di non cambiar giudizio, perchè il giudizio non è atto libero.* Indarno io dico, perchè senza parlare or qui teologicamente della volontarietà della fede, e ristringendomi alle parti di pubblicista, rispondo per parte della società a costui che così parla: se non siete libero nel giudicare, e se giudicando vi credete obbligato a parlare, ben però siete libero a partire; e così non mancherete al certo debito della vostra parola pel preteso debito della vostra coscienza [1311]. Il che vien chiarito dal Balmes (*Prot. parag. col Catt.* t. 2, c. 35), ove considera egregiamente che, l'intelletto potendo errare per colpa volontaria, la società ha diritto in tal caso a punirlo e che questa punizione s'infligge anche dai più tolleranti in mille materie.

Tutto ciò riguarda, come ognun vede, la pura difesa di sè e della propria società; non già l'assalire un'altra società perchè erra. Di questo nelle puramente naturali associazioni, non può aversi, come già abbiamo spiegato, alcun dritto, ma torneremo poscia a parlarne dopo aver chiarita l'idea di cristiana società. Se in questa si stabilisce un nuovo ordine di relazioni *spirituali*, è chiaro che i dritti e doveri dovranno subire modificazioni importanti.

CAPO VII.

DOVERI ETNARCHICI DI ORDINE POLITICO.

SOMMARIO

1395. Costituzione e legge fondamentale della etnarchia — 1396. Primo principio politico: inviolabilità del giusto. — 1397. Triplice informazione necessaria all' autorità — 1398. necessità di equilibrio per la retta legislazione. — 1399. Oggetto del codice delle genti. — 1400 Modo di organizzare il potere esecutivo: 1.° nel giudiziario. 2.° nel militare.

1395. Applichiamo qui brevemente alla etnarchia ciò che altrove si disse [1044 segg.] dei doveri politici nella pubblica società, e che prego il lettore a scorrere nuovamente per ben ricordarne le dottrine.

La etnarchia è associazione originariamente uguale: ecco il *fatto primitivo* e però inviolabile ad ogni determinazione successiva [1057]. Ogni organizzazione etnarchica la quale tendesse a dare ai socii influenza *disuguale* nelle determinazioni, sarebbe ingiusta: tutti dovranno avere ugual potere di farsi ascoltare, e di ottenere ciò che per giustizia loro compete. È chiaro che l'organismo presente dell' associazione etnarchica fra i popoli inciviliti di tutti i continenti è imperfettissimo sotto tale aspetto, e che se le grandi potenze non trascorrono a vessare ed opprimere, ciò è cagionato non dalla forma organica [1061] della etnarchia, ma dalla individual rettitudine delle genti associate, o dei loro capi, o al più dall' arte con cui la diplomazia sa maneggiarsi.

La etnarchia nasce fra popoli già possessori di territorii determinati: dunque, tranne caso di delitto, niun dritto ha il potere etnarchico di cangiarne autorevolmente i limiti. Ma se i rispettivi so-

vrani *legittimamente* convenissero di cangiare [1059], sarà del poter etnarchico il procurare viemeglio la unità e sicurezza comune.

Rispettare la uguaglianza delle nazioni, e le loro proprietà: ecco dunque le premesse di tutta la organizzazione etnarchica. Sopra questi fondamenti l'autorità etnarchica dee stabilire una deliberazione e però una *informazione* [1069] per cui ella possa conoscere per quanto a lei si appartiene, il vero bene delle genti, lo stato dei loro presenti bisogni, i mezzi efficaci a promuoverle [1062 seg.] verso la lor perfezione.

1396. A conoscere il *vero* bene delle genti convien conoscerne l' *ultimo* fine, giacchè dall' ultimo riceve i suoi caratteri ogni fine secondario [7 e 450 seg.]. Dunque la *informazione* etnarchica (che oggidì è la diplomazia) non conoscerà pure i primi elementi della propria missione finchè non abbia chiaramente e lealmente abbracciato un primo principio morale ossia un ultimo fine da ottenersi [723]. Ella può scegliere fra l' *onestà* e il *piacere* [VII]: ella può dire che il governo delle genti deve appartenere *alla ragione* di chi vuole il *giusto*, o *alla forza* di chi può ciò che gli *piace*: ma in fine uno dei due principii ella dee praticamente abbracciarlo; nè uomini accorti ed istruiti, quali sono i diplomatici *influenti*, lo abbracceranno mai praticamente senza covarlo ancora specolativamente nel segreto dei loro intenti, checchè sieno per dirne nel pubblico frasario solenne.

Esamini dunque la società europea, o diciamo meglio, la società de'popoli inciviliti, quali guarentigie ella abbia per credere che tali sieno, e tali *debbano* essere *in forza dell' organismo* politico [1011] gli stromenti di comunicazione internazionale. Coloro che sapranno trovare fuori della religione una *certa* norma infallibile per conoscere lo scopo a cui vive la umanità sulla terra, costoro potranno sperare da diplomatici senza religione la pace del mondo. Ma i pubblicisti cattolici si ricordino che fuor della religione, come non è

verità nè certezza, così non sarà mai il primo principio di vera diplomazia, cioè il retto giudizio sopra il bene delle genti, che non può non subordinarsi alla vita futura [723].

1397. Alla rettitudine delle mire dee congiugnersi *pienezza* di informazione riguardo ai bisogni delle genti [1069]. Or questi in una società di nazioni possono riguardare o le relazioni *interne* di ciascuna, o le *comuni* fra le genti associate, o le esterne con genti straniere. Costituire tal modo di informazione per cui l'autorità etnarchica possa prevenire i tumulti aggiudicando ad ognuno *il suo* nella discordia delle persone sociali [1033]; ecco il dovere di chi costituisce la informazione etnarchica rispetto alle relazioni *interne* di ciascun popolo: dovere dal cui retto adempimento dipende non meno la felicità delle nazioni che la sicurezza dei sovrani [1054]. Stabilir la informazione sopra le relazioni *comuni* per prevenire le prepotenze e gl'inganni da popolo a popolo; e ciò in modo che le vie di fatto non possano procedere e inceppare le vie di ragione: ecco il secondo debito del poter costituente nella etnarchia. Riguardo poi alle relazioni con popoli *remoti* la necessità d'informazione dipende anzi dalla benevolenza per cui dee procacciarsi il loro bene, che da timore di soffrirne alcun danno. Ed ecco perchè l'apostolato cattolico, parto della carità infinita di un Dio, fu e sarà sempre il grande stromento che darà veridica cognizione dei barbari alla società incivilita. Ciò non ostante ben può la civiltà verace e fomentare questo stromento e aggiugnerne altri che i viaggi, il commercio, le scienze potranno porgerle.

1398. Alla *informazione* e deliberazione politica succede il dovere di *legislazione;* a cui, secondo il principio dell'uguaglianza, tutte le nazioni dovranno con uguali dritti concorrere. Quale esser debba la forma organica che produrrà tale uguaglianza, non tocca a noi il deciderlo, essendo materia di politica pratica. Solo ci sia permesso osservare che senza un equilibrio di *forze* difficilmente

dura l' equilibrio dei *dritti*: dovendo i più deboli per natural legge dipendere dai più potenti [632]. Abbisogna dunque la retta costituzione etnarchica di quelle confederazioni fra' principi men potenti per cui le loro forze vengano a pareggiarsi colle forze dei più potenti, come per la unione vennero i comuni a pareggiare nel medio evo i più potenti baroni [1257]. E come senza i comuni l' organismo politico in Europa fu e sarebbe tuttora poco favorevole alla libertà *civica*, così senza le confederazioni dei piccoli potentati l'organismo etnarchico alla libertà nazionale [a].

Costituito colle avvertenze altrove proposte [1100] l' organismo legislativo, procederà a stabilire in forma pubblica il *codice* delle genti, il quale finora è appunto, come furono nella infanzia dei popoli i codici nazionali, un incerto ammasso di consuetudini ora ragionevoli or no. Veggasi a tal proposito il guerresco, da Grozio proposto nel terzo libro quale si osservava a' suoi dì; veggasi ciò che delle moderne usanze dice il C. Lucchesi e il Prof. E. Amari [b] e si scorgerà che non facciamo ingiuria al vero nel mostrare sotto tale aspetto il codice attuale delle genti.

1399. Quanto potrà giovare alla comune sicurezza e felicità un sistema di leggi giuste nel lor dettato e pubbliche fra coloro che denno osservarle? Tre obbietti ci presenta l' ordine internazionale

---

a Siamo lieti di potere in questa edizione recare in conferma di queste nostre dottrine la sentenza di quel valente uomo di stato che è il Conte Clemente Solaro della Margarita primo ministro di Carlo Alberto nell' epoca più florida dei reali di Savoia. Il quale nelle sue quistioni politiche testè pubblicate insiste fortemente sopra la necessità di questa lega fra le potenze minori (V. *quest. di stato* — Torino 1854: quest. 5).— Al qual proposito raccomandiamo anche ai nostri lettori le altre due opere del medesimo peritissimo pubblicista il *Memorandum* e gli *Avvedimenti politici*, pieni tutti di sanissime teorie e di storiche applicazioni moderne.

b Giorn. di Statistica. T. 5.

intorno al quale esse dovranno aggirarsi: 1.° dichiarare e riverire per pubblica autorità il principio di *carità internazionale*, e le leggi che immediatamente ne scendono per congiugnere in universal società le nazioni [1252]: 2.° applicare a forme determinate ciò che ha sempre d'indeterminato il natural diritto: 3.° apporre all'una e all'altra specie di leggi una sanzione efficace. Questi che sono in sostanza gli uffici di ogni legge positiva rispetto alla naturale, meritano nel codice etnarchico tanto maggiore riflessione, quanto più diffusa è nel volgo la funesta idea che *non vi abbia legge fra popoli e popoli*, che *la ragion di stato debba legittimar ogni ingiustizia*, che *i gabinetti non abbiano coscienza e non paventino inferno* ecc. Una schietta e leale dichiarazione di doveri internazionali, e una inevitabile sanzione che rispettar li faccia dai popoli ancor più potenti: ecco la gran risposta alle accuse del Macchiavelli.

1400. Ma la efficacia di questa sanzione tutta dipende dalla forza organica del potere *esecutivo* nei due suoi rami principali di poter *giudiziario* e di braccio *militare*. Quali esser debbano i *lumi*, quale la *integrità* della magistratura etnarchica è inutile il dirlo, giacchè nei secoli anche più rozzi tutta se ne sentì la importanza; e si volle depositario dei giudizii della terra quel medesimo Gerarca augusto cui Dio fidò le bilance di sua eterna giustizia; al cui concistoro aggregati i cardinali *di ogni nazione* formavano una vera *rappresentanza* etnarchica. E la idea era allora sì saggia, che il Leibnitz ed altri suoi protestanti, anzi perfino in un lucido intervallo quel buffone dell' empio Voltaire [a] non seppero, anche dopo la lor ribellione cui meglio affidarli [b]. Non so se oggidì i *lumi* e la *imparzialità* del-

---

[a] « Ce frein de la religion (qui retienne les souverains) aurait pû être *par* « *une convention universelle* dans les mains du Pape. (VOLT. *Essai* l. 2, c. 40, « ap. MAISTRE: *Du Pape* t. 2, p. 13, c. IX).

[b] V. MAISTRE : *Du Pape*.

la diplomazia sieno talmente superiori ad ogni sospetto d' *ignoranza* e d' *interesse* da render paghi i più schizzinosi e da equivalere a quel tribunale antico. Ma a noi tocca chiarire i doveri sì del tribunale sì di colui che lo organizza, non già determinare le forme. Questi doveri non altro essendo se non la particolare applicazione dei doveri giudiziarii da noi già esposti [1186], a quelli rimettiamo il nostro lettore; come pure ai seguenti sopra la pubblica forza per riguardo a ciò che appartiene alle truppe sostenitrici delle leggi e dei giudizii etnarchici, ed alla moderazione dei rovinosi eserciti nazionali [1222] che da queste potrà conseguire.

Aggiungeremo soltanto che molte essendo le analogie fra l'etnarchia e le altre confederazioni, chi dovesse occuparsi del politico organismo di quella, trovar potrebbe grandi elementi di forme ed istituzioni già cimentate al crogiuolo della esperienza nei protocolli delle tante confederazioni antiche e moderne; e specialmente nella lega anseatica, nelle province unite d'Olanda, negli Stati uniti d'America, nella confederazione alemanna e nello Zollwerein e in altre leghe doganali recentissime [CXIX]. Lo studiare sopra qnesti fatti sarebbe il vero modo di togliere le astrattezze e i pericoli, onde vanno sempre accompagnate, a questa scienza di diritto supremo, nuova ugualmente e nel suo oggetto e nelle sue teorie; avendo sol cominciato da pochi anni le genti europee a formare quel sistema permanente ed universale di intime relazioni, alle quali il diritto etnarchico dovrebbe dettar le norme ragionevoli.

CAPO VIII.

CONCLUSIONE.

SOMMARIO

1401. *Lontananza della perfezione etnarchica. Epilogo della* 6. *dissertazione.* — 1402. *Fine della società delle genti.* — 1403. *Principio impulsivo: l'amore* — 1404. *sua applicazione: benevolenza e giustizia, in pace e in guerra.* — 1405. *Mezzi: organizzare la società etnarchica nel* conoscere, volere e fare, — 1406. *importanza di tale impresa.* — 1407. *Necessità della dissertazione seguente* — 1408. *a meglio chiarirla.*

1401. M' imputerete voi forse a colpa, lettor cortese, il soverchio mio laconismo in questa parte dell' opera: ma a mia scusa può valere, oltre la natura dell' opera stessa, la lontananza delle applicazioni reali di nostre teorie. Conciossiachè non occorre illudersi: benchè persuaso da un canto che la società, incalzata ad eseguire i disegni della Provvidenza dallo sprone invincibile di natura, dovrà giugnere un dì allo svolgimento finor delineato; benchè convintone dai *fatti* che io *osservo* da filosofo, e non *immagino* da poeta: pure non veggo per ora sì vicina quella più stretta unione dei popoli di che è gravido l'avvenire [a]; nè credo tale il mio libretto che

---

a L' Autore stampava queste parole nel 1842. I tempi maturano rapidamente a' dì nostri e se ci fosse dato rifondere da capo tutto il nostro lavoro troveremmo nella serie di questi 12 anni tal copia di fatti e di documenti da ampliare notabilmente la materia. Non potendo intraprendere riforma sì laboriosa, abbiamo aggiunto qua e colà alcuni ritocchi, (come appunto al fine del capo precedente) i quali nel riempire certe lacune potranno talvolta sembrare meno coerenti al dettato della prima edizione. Sia ciò detto per purgarci appo i lettori benevoli, cui non dispiacerà l'aver maggior copia di dottrina pagata così con qualche difetto nella forma.

penetri colà ove le teorie potrebbero affrettare la pratica, le speculazioni acquistar realtà.

Che se pure arrivasse il mio dire a taluno di coloro nelle cui mani si agita l' urna di nostre sorti, tanto ne dissi da far comprendere e la importanza di sua missione, e i principii da cui dipende, e il fine a cui mira, e i mezzi per cui vi si giunge. Il che certo può riuscir non inutile anche oggidì nell' informe abbozzo di società internazionale che presenta l' Europa.

1402. Congiungere fra lor le nazioni sì che abbiano 1.° *tutela* nella politica loro esistenza *interna*, assicurata da qualsivoglia esorbitanza di ribellione e di tirannia, e nella *esterna* protetta contro gli sforzi di qualsivoglia popolo, ancor prepotente: 2.° *unità* nel proseguire e compiere la grande impresa d' incivilire la intera umanità, e prepararla a formare sotto unico pastore unico gregge: ecco il fine a cui mira la società internazionale.

1403. A compiere sì sublime impresa la sospinge quella inesorabile bramosia di felicità, di bene, di giustizia, in cui sta propriamente riposta la natura della volontà [42] umana *(tendenza ragionevole al bene)*; e che nelle relazioni sociali, trasformandosi in amor sociale, insegna a bramare e procacciare altrui ciò che a sè stesso: ed ecco il principio onde muove e si avviva l' ordine delle genti. Senza tale amor sincero le nazioni potranno congiungersi per laccio d' interesse; si stringeranno, come si stringono due lottatori, per offendersi o con frodi palliate o con violenza aperta; ma la società di intelligenza e di volontà mai non sarà senza ordine ed amore; e gli uomini, ravvicinati ma non uniti, saranno un cadavere di società senz' anima.

1404. All' opposto se ad avvivare le sociali relazioni dei popoli, intervenga l' amore internazionale, vedrete divenirne feconda di tesori immensi la unione sotto le leggi di rigorosa giustizia e di generosa benevolenza. La benevolenza presederà principalmente

alle relazioni pacifiche, la giustizia alle ostili. Quella farà che l'aumento di un popolo sia prosperità di tutti, questa misurando i colpi in ragion di dovere frenerà le vendette. Imporre leggi alla pace e alla guerra. ecco i mezzi supremi di ordine internazionale.

1405. Ma a questi mezzi supremi è d' uopo dar opera con un organismo ben costituito sì nella scelta e nella educazione dei suoi membri, sì nel concerto delle loro attribuzioni. Da questi membri del sociale organismo dee dipendere la cognizione, la volontà, l'esecuzione: alle quali funzioni ricercasi immensa combinazione di principii, d' intenti, di studii, di tentativi guidati da una filosofia altissima, ed assicurati da una inviolabile integrità.

1406. Contempli il pubblicista qual è l'opera a lui affidata da *Colui che il tutto muove*; e, chiamato dalla Provvidenza infinita a servirlo di ministro in tal movimento, vegga quale importanza, quale ampiezza, quale sublimità presenta la sua missione; e se debba tutto a lei consacrarsi, sacrificando a sì alto scopo ogni meschinità d' interessi, di pregiudizii, di nazionalità che dal retto potesse mai trasviarlo.

1407. In quanto a me, segregato dalla turbinosa atmosfera ove si aggira incerta la politica applicata, null'altro far potei che indicare dall' alto della specolazione il punto da cui parte, le vie che dee percorrere, il termine a cui dee tendere. E se volessi attenermi rigorosamente alle promesse da me fatte al principio del mio lavoro (T. I, Intr.), potrei qui fissare il termine e dar riposo alla penna: e coloro che questo corso adoprassero per iscolastica palestra potrebbero contentarsi del fin qui detto del puro natural dritto.

Ma questo stesso non può bastare a spiegare compiutamente il disegno amplissimo della mente creatrice. Imperocchè avendo Essa destinato l' uomo a società più sublime ancora, a società con tutte le intelligenze create in seno all' Essere, al Vero, al Bene infinito [309], dovette per conseguenza formarne e l' essere e la società con

tal natura, che implorasse, per dir così, da questa unione ultima ed eterna la spiegazione di quei misteri che la natura stessa rinchiude [878, 1036]. Non può dunque il mio soggetto essere abbozzato in tutta la sua estensione, se non quando avrò parlato nella dissertazione seguente della società cristiana: società che appartiene per sè all'ordine *speciale* e *positivo*, giacchè si appoggia al fatto particolare della rivelazione; ma che io contemplerò, come le altre società speciali, coi lumi solo della filosofia applicati alla ipotesi speciale sopra cui si appoggia.

Ognun vede che non esco io qui dal dominio della filosofia, poichè non prendo a verificar i fatti, ma *supposti i fatti*, domando quali dritti ne sgorghino? appunto come il matematico non esce dai suoi cancelli allorchè riceve dal fisico i fatti, e, supposto che il fisico non abbia errato, stabilisce i suoi calcoli e ne deriva le conseguenze.

Intraprendiamo quest' arduo lavoro, termine ultimo della mia, troppo forse, audace impresa: e siami guida, sua mercè, quella Mente benefica alle cui glorie è sacra la debol mia penna.

DISSERTAZIONE SETTIMA

DRITTO SPECIALE.

CAPO I.

PARTIZIONE.

SOMMARIO

1408. *Necessità di cominciare dalla società cristiana.*—1409. *Ordine delle materie susseguenti.*

1408. Nella trattazione del dritto speciale era mio divisamento procedere per le vie medesime, per cui mi avea condotto la natura nel trattar il dritto generale, partir cioè dalla società più elementare, e giungere grado per grado a contemplar la cristianità, ultimo e perfettissimo stato di umana società divinizzata. Ma questa ultima materia è sì essenzialmente connessa col dritto internazionale, che forma, può dirsi, un corso continuato, onde le dottrine, per la separazione, troppo perderebbero di loro unità ed evidenza; mentre per lo contrario poste in serie continua speriamo che si presentino sotto aspetto evidentissimo, senza stancare la mente del leggitore o colla soverchia attenzione o colla noia della lunghezza. L'attenzione sarà cattivata soavemente dalla concatenazione dell' argomento; la noia allontanata dalla sua sublimità: gli affetti poi che si destano sì naturalmente in cuor cristiano al contemplare le grandezze della società per cui vive e vive felice, potranno spandere nel cuore quella soavità che sembra talora si restia ad accoppiarsi collo specolar filosofico.

1409. Trattata questa materia, che chiederà maggior estensione, passeremo ad esaminare le altre. La società domestica esigerà essa pure, come opera immediatamente di natura [510], una trattazione men laconica: delle altre poi diremo quel tanto che basti a far comprendere la fecondità dei nostri principii con un saggio di applicazione; giacchè se tutto volessimo ugualmente spiegare saremmo astretti a stendere un corso compiuto di ogni dritto.

CAPO II.

DELLA SOCIETÀ CRISTIANA.

Articolo I.

Considerazioni generali intorno alla origine e natura della cristiana associazione.

§. 1. *Il cristianesimo considerato in una nazione.*

SOMMARIO

1410. *Fatto associante della cristianità* — 1411. *prima nel nascere* — 1412. *poi nel crescere.* — 1413. *Ne siegue che la cristianità è società onesta* — 1414. *e società legittima, sì fra' Giudei,* — 1415. *la cui persecuzione contro i cristiani fu ingiusta ed illegale,* — 1416. *sì fra i gentili, che accettavano ogni deità.* — 1417. *Il cristiano fu difensor generoso della giusta libertà di coscienza.* — 1418. *Relazioni sociali della cristianità colla società non credente:* — 1419. *i fedeli* doveano *a Cesare obbedienza.* — 1420. *Relazioni con la società pubblica nel principio della sua conversione:* — 1421. *articoli di fede spettanti la società.* — 1422. *Fatto associante della società convertita;* — 1423. *una nazione forma un* consorzio *nella cristianità; e omogeneo e sotto altro aspetto* eterogeneo , *e però libero.* — 1424. *Le particolari società cristiane sono* consorzii *nella nazione.* — 1425. *Osservazioni sopra l'intreccio di queste due società.* — 1426. *Ogni società spirituale è indipendente* — 1427. *ma non come la Chiesa, infallibile ed autorevole.* — 1428. *Principio coordinante le due società: 1° la nazione rispetto a tutta la Chiesa; 2° le Chiese particolari rispetto alla lor nazione.* — 1429. *Relazioni dei sovrani colla Chiesa.* — 1430. *Doveri che ne risultano.*

1410. Il carattere *speciale* di ogni società derivasi necessariamente dal *fatto* da cui essa nacque [442 segg.]; giacchè se voi ne togliete quel fatto altro più non potete considerare per *causa* di essa

fuor della natura sociale, la quale è la forma *universale* di ogni società [337, 559, 3°]. Egli è dunque evidente che a conoscere il dritto speciale della società cristiana conviene tornar col pensiero a quei fatti storici dai quali ella nacque; ed esaminare secondo le leggi di giustizia sociale quali vi sorsero dritti e doveri.

Or i fatti sono notissimi. Un uom portentoso comparso in Palestina fra un popolo che aspettava l' inviato del cielo e che contava gli anni di sua venuta, ne assegnava le circostanze, ne sperava salvezza; un uomo che si dice Dio, e ne reca in prova meraviglie inaudite; si dice Redentore e per operar la redenzione va incontro alla morte: quest' uomo dai discepoli ch' egli ammaestrava è veduto risorto, è creduto, è predicato: e le genti a migliaia attonite a nuovi prodigii operati dai seguaci di sue dottrine, lo adorano per loro Dio: ne tengono per infallibile ogni parola, per autorevole ogni comando, per non manchevole ogni promessa; ed associatesi a piè della croce, danno a quelle dottrine forza di legge , senz' ammettere a tal società veruno che non ne accetti le dottrine ed i precetti , intimati sotto pena di eterna sventura [CXX*].

1411. Così nascea la società cristiana inosservata dapprima, perseguitata di poi; e ricusando arditamente di dissimulare ciò che credè e di credere ciò che le parve irragionevole, offeriva il collo alle mannaie per provare la sincerità del suo credere , finchè col numero delle vittime stancava il braccio dei suoi carnefici , e moltiplicava il popolo dei suoi proseliti.

Splendea finalmente pei seguaci del Nazareno un'aurora men sanguinosa e più lieta: s' incontrano fra' regnanti uomini , che la miscredenza dirà superstiziosi o politici , ma che certamente non furono nè deboli nè stolidi; i quali curvando la coronata lor fronte ad un vescovo cristiano, professano di credere ciò ch'egli insegna, di sperare ciò ch'ei promette, di praticare ciò ch'egli in nome di Dio lor comanda. Questo vescovo, che dal maestro e capo supremo della

società cristiana riceve i pegni di unità cattolica e i documenti dell'insegnare e del reggere, congiunge il sovrano convertito colle altre società di credenti, e lo stringe nella unità cattolica.

Ecco in pochi cenni il *fatto* che formò questa società novella, della quale dobbiamo esaminare la natura, quale ella risulta dalle leggi universali applicate al fatto medesimo. Questo *fatto*, avvertiteci di grazia, io non tolgo ora a giustificarlo, ma *lo suppongo* coll'intento solo d'inferirne le conseguenze logiche spettanti all'ordine morale: se queste saranno ben dedotte il cattolico non solo crederà, ma vedrà la ragionevolezza delle sue leggi; il miscredente non potrà biasimarlo se non combattendo la verità di nostra religione: « *Che non è impresa da pigliare a gabbo* » e fallita finora a quanti vi si provarono.

1412. Il primo problema che qui si presenta è il domandare: *fu egli lecito ai primi credenti l'associarsi?* La reità dell'associazione non può nascere se non da reità di fine o da giusta legge che vieta la società. Il fine della società cristiana nulla ha di reo, a confessione pur dei suoi nemici medesimi, giacchè li udimmo replicar mille volte nulla esser così sublime come la morale evangelica; abolite i misteri ed accetterem la morale [a]. Nulla dunque rendea da questo canto illecita la società dei cristiani.

1413. Ma era ella almeno *illegittima*? se parlassimo a tutto rigore e adequatamente al soggetto, dovremmo rispondere non poter

---

[a] Così la loro lingua; ma sarebbe egli temerario il dubitare che il cuore dicesse all' opposto: *abolite la morale ed accetteremo i misteri?* Alcuni cattolici non ebbero scrupolo di formare tal giudizio; in quanto a me son persuaso che morale e misteri formano un sol tutto, indivisibile opera della grazia; giacchè se la morale cristiana esige mortificazione dei sensi, la fede ai misteri esige umiltà d'intelletto: può dunque discredersi e per sensualità e per superbia; senza parlare di quella indifferenza fatale, che a tanti impedisce l' esaminarne le pruove (233).

essere illegittimo ciò che è imposto dalla suprema volontà di Dio. Ma già abbiam detto di voler qui esaminare soltanto il diritto con cui operarono i cristiani considerati sotto aspetto puramente naturale come li consideravano i loro avversarii. Or anche sotto tale aspetto questi non poterono ragionevolmente dolersene. Tra i giudei la novella società era un risultamento della legge fondamentale; giacchè legge fondamentale di quella società aspettatrice [CVII] era il prepararsi al nuovo regno e l'obbedire al nuovo regnante. Accertati dunque i segni delle promesse adempiute, non solo nón avea la sinagoga alcun dritto di opporsi alla novella società, ma perdea pel fatto stesso il titolo [1014 segg.] di una esistenza antica trasformandosi nella nuova. Ora perduto il titolo cessa l'autorità [362 nota]: dunque la sinagoga nulla potea comandare contro la società del Messia.

Due soli dubbii potrebbero opporsi: 1.° se la *verificazione* della missione celeste non dovea dipendere dall' autorità della sinagoga? Ma (oltrechè era espressamente predetto ch' ella avrebbe *riprovata la pietra angolare*) siccome la fede è dovere naturale ed interno [874 segg.] i credenti dall' evidenza dei motivi *ragionevolmente* [a] persuasi, non solo poteano ma doveano, consentire ad

---

[a] La ragionevolezza di questo assenso può vedersi dimostrata presso tutti gli apologisti: un *solo* miracolo, una *sola* profezia maneggiata da alcuni di essi (Warburton ... ecc.) con mano maestra ha potuto formarne evidente dimostrazione; or che sarà contemplata con occhio sincero una serie di 4000 anni, ove i fatti stessi, non che i vaticinii annunziano il Messia? che sarà la continuazione dei vaticinii nel Vangelo? che il complesso di tanti prodigii che accertarono la divina missione degli apostoli, e che continuano ad ornar di splendori la fronte dei Santi canonizzati? che la dilatazione e conservazione di sua dottrina incomprensibile e mortificante, la quale predicata dagl' ignoranti nelle traversie e nella abbiezione, vien creduta dai dotti fra le delizie e le grandezze? Coloro che discredono hanno mai verificati codesti e tanti altri fatti colla

un Dio che parlava [228, seg.]; malgrado la opposizione di quella esterna autorità tralignante.

La opposizione poi della sinagoga era illecita appunto perchè ragionevole era la credenza dei cristiani. E quindi infatti ne ripete l'iniquità lo stesso Consummatore dei suoi oracoli, quando protesta ch' ella non avrebbe colpa, se pegno di sua missione non fossero i suoi miracoli [a]. Ed era in ciò la sinagoga doppiamente rea: rea come semplice società opponendosi al vero [874, seg.], rea come depositaria degli oracoli opponendosi al loro adempimento, unico scopo di sua precaria esistenza.

Ma almeno come civil società non avea dritto a custodir la sua esistenza, ed a continuarla? avea dritto di continuarla per quelle vie che *il fatto* suo *fondamentale* aprivale innanzi [XCIX, 1057]; ma non mai col rendere *stazionaria* una società [b] la cui *essenza* era *il progresso* [CVII]. Questa pretensione contraddittoria ingeneravale in seno il germe di necessaria caduta, giacchè rendeva ogni suo comando essenzialmente *antisociale*, tendente alla distruzione di sè medesima. Il che, se ben si riflette, mostra in quel popolo deicida, che costituivasi *socialmente* impugnatore della verità *social-*

---

erudita pazienza di savio critico? ne hanno combinata la forza appoggiandoli l' uno all' altro? vi hanno contrapposto la incoerenza di qualunque altro *corpo* di dottrina! Oimè fratelli nostri, cui l' incredulità benda gli occhi, voi opponete una qualche obbiezione isolata; ma fabbricate, se vi riesce, un sistema di dottrine coerenti che reggano a fronte della cristiana .... Che se non vi riesce, non avete altro partito se non o scetticismo totale ed è *assurdità*, ed *impossibile*; o fede verace ed è salvezza e riposo.

a Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit peccatum non haberent.

b Unica fra le antiche nazioni che conoscesse quella dottrina del progresso che è vanto della moderna civiltà (CANTÙ: St. l. 4, pag. 255). Il KANT pag. 222 ecc. *La religione nei limiti della ragione:* osserva che i cristiani si dissero successori degli Israeliti, o Israeliti progressivi. E lo SCHLEGEL appellava il « Popolo Ebreo popolo tutto d'avvenire » (*Filos. della stor.* lez. V, pag. 136).

mente professata, una *reità sociale* unica nella storia, cagione, forse, di quello spaventevole inesplicabile anatema che tuttora [651, 554] *socialmente* lo insegue fra tutte le genti, a cui si mesce senza potervisi unire.

1414. Rea dunque nell' ordine di natura perchè combatteva il vero, rea legalmente perchè distruggeva il primo principio di sua costituzione, la sinagoga non potea vietare il cristianesimo, ed i cristiani erano i sostenitori del *dritto israelitico* contro la tirannia del sinedrio: sostenitori degni veramente di sì bella causa [a] che senza violare mai la civica autorità di quel corpo ov' era il governo almen di fatto [665, 1002], seppero dar la vita per non autenticarne le violenze, e non trasgredire quella legge promettitrice che formava il fondamento della loro esistenza sociale; legge violata dal sinedrio mentre fingeva difenderla.

1415. E fra i gentili potè ella formarsi legittimamente la società cristiana? La risposta sarà a un dipresso la medesima; sostituendo solamente al dovere proprio della società aspettatrice il dovere proprio di una società acciecata: gli ebrei doveano riconoscere la Chiesa nascente perchè essa formava l' avveramento della lor società; società profetica, come essi stessi la confessavano; i gentili doveano riverirla come primo raggio che facea splendere fra loro le somme verità sociali, ch' essi stessi professavano di non conoscere. E quand' anche quei miseri non fossero giunti a ravvisarle chiaramente nella dottrina di Cristo non bastava ai cristiani per aver dritto ad unirsi, la sociale indulgenza usata da Roma a tutte, anche le più assurde, deità del paganesimo?

---

a Degna d' esser letta a tal proposito è la meditazione del BOSSUET sopra il vangelo (G. LIV) che porta per titolo: l' *Autorità della Sinagoga riconosciuta e raccomandata da G. C. ecc.*

1416. L' esistenza della società cristiana fu dunque non pur doverosa nella coscienza individuale, ma lecita e legittima nella legislazione sociale: e lo spogliamento, le persecuzioni, i tormenti furono una perpetua tirannia esercitata contro il dritto della forza dei regnanti, e sofferta dai cristiani per la retta e vera libertà di coscienza, che consiste nel non credere se non al vero rettamente conosciuto; e nel non operare se non a norma del credere [a].

1417. E in qual relazione si trovava questa società spirituale colle società pubbliche in cui vivea? Ella formava in ogni stato una società secondaria, ossia un *consorzio* spirituale avente il suo fine, autorità ed unità propria, a norma di cui ciascun dei fedeli dovea condursi, senza però infrangere mai le leggi non ingiuste della pubblica società. Questa poi le dovea protezione all' essere ed all' operare conforme alle sue leggi [771, e 773]; talchè se nell' interno della società cristiana fosse insorto alcun tumulto di scisma o di eresia, ufficio della pubblica autorità sarebbe stato non già di giudicare sul merito intrinseco della causa, ma di far sì che ne giudicasse e fosse obbedito il possessore legittimo della cristiana autorità [707 e 709]. E così appunto Aureliano fece che si giudicasse nella causa di Paolo Samosateno [b]; così Teodorico in quella di Simmaco da lui rimessa al concilio cattolico ecc.

1418. Questa relazione di *consorzio* a *Protarchia* ossia a *maggior società* [686, seg.] durava *esternamente* fra la Chiesa e le pub-

---

a Il Balmes (*Prot. e Catt.* I. 2, pag. 64) dimostra che quindi nacque la forza dell' individualismo cattolico.

b V. Grozio *De Imperio* ecc. c. 5, §. 12. Nel qual luogo codesto autore, preoccupato dai suoi errori protestanti suppone che gl' imperanti infedeli giudicassero le quistioni dommatiche dei cattolici, laddove è notissimo che Aureliano aggiudicò la sede antiochena *a chi comunicava col sommo pontefice* (V. Feller Dictionn. Biograph. Art. Paul de Samosate. — Devoti *Inst. Iur. Can.* Lib. 4, Tit. 1, §. 4).

bliche società, finchè queste duravano nel paganesimo: *esternamente* io dico, perchè il paganesimo essendo per sè irragionevole niuna società e niun individuo avea dritto di durarvi [450]. E per l' opposto la religione cristiana essendo evidentemente credibile, imponeva alla coscienza di ciascuno degl' infedeli il debito, prima di esaminare, poi di soggettarsi a quel Dio che in lei parlava. Ma questo dritto non avendo titolo *assolutamente chiaro* al di fuori, giacchè la evidenza è disposizione *interna*, questo dritto ingenerava sì il dovere interno, ma non rendea lecita veruna esterna coazione [352, 884]. I fedeli, che obbedivano *in tutto il lecito* ai Cesari, operavano dunque così non solo per *necessità*, ma ancor per *dovere; non propter iram sed propter conscientiam*, dicea l' Apostolo: nè io saprei adattarmi alla sentenza del Bianchi (autore per altro di sommo merito, e degnissimo di formare la lettura di chi brama conoscere a fondo le materie che abbiam per le mani) il quale pretende contro le formali proteste dei Padri antichi *a* aver i cristiani obbedito per pura necessità [CXVI].

No: il cristiano obbediva, perchè Cesare era di fatto al governo, e bene spesso anche di dritto: non apostatava, perchè il dritto di Cesare non era sull' interno ma sull' esterno soltanto [724]. Cesare poi comandava lecitamente il bene [664, seg.] ancorchè infedele, ma era individualmente obbligato, a proporzione della cognizione che avea internamente, ad indagare il vero, ad arrendersi al-

---

a Se ne veggano alcuni testi presso il Grozio I. B. et P. lib. 1, c. 4, §. 7, e quivi si vedrà come il Gronovio colla sentenza abbracciata poi dal Bianchi si adopri a difendere gli Eroi luterani, calvinisti e di ogni maniera settarii, ribellatisi pel loro vangelo ai principi cattolici. Tanto importa in tal materia procedere colla rigorosa logica senza lasciarsi trascinare dalle prime apparenze! Il Bianchi vivea in un'epoca in cui i governi voleano rendere schiava la Chiesa, e volle difendere la libertà ma col patto sociale! *Non defensoribus istis tempus eget.*

la sua luce e ad arrolarsi volontariamente alla società cristiana, giusta il precetto di Dio che essa gl' intimava colla predicazione e gli provava evidentemente con argomenti e prodigii.

1419. Fin qui abbiamo contemplato le relazioni sociali della cristianità nascente. Or eccola finalmente dopo tre secoli adulta: ecco i Cesari ed altri sovrani appiè di un sacerdote cristiano chiedere il lavacro di rigenerazione, e protestarsi figli della Chiesa, una con migliaia dei loro sudditi già credenti. Esaminiamo le relazioni che spuntano da questa conversione dei sovrani.

1420. Fede a due articoli importantissimi anche d' ordine sociale (sotto il quale aspetto noi qui il riguardiamo), rinchiude la conversione di un infedele alla Chiesa.

1.° Dio ha parlato alla Chiesa e l' ha costituita maestra in ordine al vero ed all' onesto: 2.° Una è la Chiesa nè fuor di lei vi ha salute [1410] *a*. E questi due articoli dee professare il sovrano al par dell' infimo suddito; giacchè senza questi sarebbe non dico falso, ma ridicolo l' appellarsi cristiano-cattolico: poichè quale assurdo maggiore che legarsi volontariamente a credere chi può ingannarci, e sagrificarsi ad una vita umiliata e penosa potendo esser salvo per via di grandezze e di piaceri?

Il sovrano protesta dunque nel convertirsi 1.° che non è ormai più libero in sua coscienza a dissentir dalla Chiesa; che cede *al dritto* con cui ella stringe cattivo in ossequio della fede ogni intelletto; che entra dunque per *dovere* nella cattolica società, benchè questo dovere *personale* all' occhio umano non apparisse prima di tal sua protesta. È dunque la sua volontà che manifestando il con-

---

a Quando diciamo non darsi salvezza fuor della Chiesa, non intendiamo mai condannare ad eterno *supplizio* chi *non peccò*. Leggasi a tal proposito la conferenza di Mons. Freissinous.

vincimento lo congiunge alla cristianità; ma questa volontà non fu *moralmente* libera a dissentire senz' ascoltarne dalla coscienza inesorabile ed alto rimprovero [99, 885 seg.]. Ecco la prima delle verità presentata in quella luce che è propria della materia presente.

Spieghiamo al modo stesso la seconda proposizione. Io entro, dice il sovrano neofito, in una società da cui *sola* spero salvezza. Questa unica società salutare abbraccia nel suo grembo quanti si sono illuminati e quant' altri si illumineranno poi, popoli e principi : ed io voglio credere con esso loro gli stessi dommi e riverire le stesse leggi e partecipare alle stesse speranze, che essa, da Dio illustrata, infallibilmente [a] propone a tutti coloro ugualmente che si arrendano al vero.

1421. Queste due proteste sono un *fatto* agli occhi di chiunque comprende che voglia dire *rendersi cattolico*. Or da questo fatto ne consieguono relazioni di ordine, e però doveri e dritti [347, seg.] diversissimi dai precedenti.

1422. E primieramente voi vedete che il sovrano *entra a far parte* della Chiesa, una con tutti quei sudditi che lo hanno preceduto o lo seguiranno : i quali tutti col loro sovrano ammaestrati e governati, secondo il fine della società cristiana, immediatamente da uno o più vescovi, formeranno quindi innanzi nella Chiesa uno o più *consorzii*

---

a Strana cosa, che il Grozio non vegga l'assurdo di *soggettarsi* a credere ciò che ne venga detto da voce non infallibile (*De Imperio* ecc. C. 5, §. 4, 5). Eppure mentre confessa che niun principe è infallibile (c. 6, §. 5), stabilisce che *per ottener vita eterna* si dee difenderne le definizioni : « Iudicio principum « sciant quam doctrinam et privatim ad suam salutem aeternam et publice in « populo Dei tueri debeant » le quali sono parole del Brenzio approvate dal Grozio in questo passo, e confermate poi (c. 6, §. 2) ove detta le regole al sovrano per operar rettamente allorchè « quae lege divina ut credenda aut agenda definiuntur. »

spirituali, suddivisioni della [696] moltitudine dei fedeli formate dalla suprema autorità gerarchica per comodo del proprio reggimento, e *pel fine spirituale* a cui sempre ella mira. Vedete la differenza? Prima la società dei Cristiani convertiti formava, *come Chiesa*, un *consorzio* nello stato; ora la parte di nazione già convertita, avendo il suo capo nella stessa unità di fede, forma, *come nazione*, un *consorzio* nella Chiesa.

Ma quella moltitudine convertita ha ella perduto convertendosi la sua *nazionalità*, vale a dire l' *unità* e *fine* e *autorità* pubblici, individuati in certe *forme originarie*, in certa *eredità* di *sensi*, d' *istituzioni*, di *dritti* e *doveri* ecc. [944 seg.], per cui tutti di quella nazione cospirano ad un ordine esterno determinato coll'intento di vivere felici nella pratica della onestà? Certo che no: essi formano pur tuttavia la nazione medesima, e se parte dei loro connazionali ancor non si abbracciano alla tavola di salvezza, non però hanno perduto nulla dei dritti lor nazionali. Questa nazione ha un essere *suo proprio*, totalmente distinto dall' essere della società spirituale abbracciata dai convertiti: la parte di nazione convertita forma dunque nella Chiesa un *consorzio* eterogeneo [697], un *consorzio politico*, preesistente alla sua associazione colla cristianità, e però governantesi con leggi sue proprie e con libera autorità diretta al particolar suo fine di onesta felicità temporale. Nè qui la società spirituale può influir punto nulla, se non in quanto, insegnando il *vero* ed accertando così l' *onesto*, vieterà ai convertiti il secondare qualsivoglia ordinamento contrario alla vera onestà, rendendo frattanto, ovunque sia onesto il comando, i sudditi più docili alla man che li regge, e il sovrano più *retto* nell' ordinamento dei sudditi [1037, 1135, 708]. Ed ecco ciò che è nella Chiesa la parte di nazione convertita.

1423. Ma questa è *parte* della intera nazione, composta pur tuttavia di non picciol numero d' infedeli. Or nel *tutto* della nazione quali sono le relazioni di ordine verso la *parte* convertita? questa

forma *parte* della nazione, perchè ha *politicamente* lo stesso fine ed autorità; forma società cristiana perchè ha fine ed autorità *spiritual-cristiana*. Dunque nell'ordine politico la società cristiana in una o più diocesi forma uno o più *consorzii* eterogenei, governantisi al proprio lor fine con libera autorità. Nè qui l' autorità politica potrà influir punto nulla, se non in quanto sostenendo colla esterna forza i dritti della spirituale, renderà questa più certa della esterna esecuzione, e i sudditi talora restii costringerà a non opporsi colla violenza al dritto [701]. Or supponete finalmente che tutta la nazione si arrenda al vangelo; anzi voglio dire anche più, fate che *socialmente* essa accetti il vangelo come *legge dello stato*: cessa ella però di essere società politica? certo che no: dunque in lei continueranno le varie diocesi a formare, sotto l' aspetto politico, *consorzii* della nazione, alla quale toccherà per dritto regolarne l'operare *nell' ordine politico* a bene suo temporale in quella guisa che la società cristiana per mezzo della sua autorità guida *nell' ordine spirituale* al bene infinito l' operare delle nazioni.

1424. Voi vedete qui dunque un intreccio di due società ipotattiche, l' una diretta al bene spirituale, l' altra al bene politico; libere amendue rispetto al loro fine speciale [619, 709], ma amendue vincolate sì che non possano esorbitare senza incontrar resistenza [a]. Nel che voi ravvisate una vera *divisione di poteri*: ma quanto diversa da quella contraddittoriamente segnata dal Montesquieu [1331 e seg.]! Il legista francese volea dividere l'*indivisibile*, l' *unità* sociale; all' opposto la costituzione della Cristianità la conserva in tutta la sua pienezza. Ma collo stabilire sotto forme sensibili un' altra società maestra del *dritto* alza una voce di *coscienza-sociale* [1024] che all' esorbitar della forza applica il pungolo del *rimorso-*

---

a V. CANTU'. *Stor. Univers.* Introd. pag. 74.

sociale [135], cioè di quella resistenza *passiva* contro di cui va tosto o tardi a rompere codesto mare minaccioso [1002]. Ma guai a questa voce se fallisse al *dritto* di cui ella è l' organo! sprovveduta di ogni altra forza [LXXIII, 545 segg.], ella cadrebbe nel nulla. Ecco come nella società cristiana una vera *divisione di poteri*, senza nuocere alla unità sociale, rende fiacca al male, e forte SOLO *al bene* ciascuna delle autorità cospiranti [1036].

1425. Nel che, avvertitelo, *sola* la società cristiana potea riuscire, perchè *sola* riconosce una *parlante* autorità, infallibile nel domma ed autorevole nei comandi. A farvi meglio comprendere il mio pensiero, osservate, vi prego, che il privilegio di formare nella società pubblica un' altra società libera, rispetto al suo obbietto, e indipendente, non è già privilegio esclusivamente della Chiesa: ogni adunanza di dotti ha una cotal sua indipendenza, invulnerabile a tutti gli assalti della forza. Una società di matematici vi promulga le leggi della quantità, cui niuno può far resistenza, fosse pur sovrano del mondo intero. Nè questa è solo una indipendenza di ordine astratto: applicate le sue leggi alla fisica, e vedrete cedere ai comandi del matematico tutte le sostanze materiali; nè potergli resistere, se non quando egli falli al vero che dovea sostenere.

Invece di una società di matematici, datemi un' adunanza di moralisti; non hanno essi, finchè sostengono il *giusto*, lo stessissimo privilegio d' indipendenza? Ma questa, come l' altra PUÒ SBAGLIARE e dir *dritto il torto* e *torto il dritto*: dunque *non può esigere* ragionevolmente assenso, dunque non può imporre il *dovere* di entrar seco in società. Ma una società, che possiede il suo vero *infallibilmente*, una tal società ha il dritto di esigere assenso [228], e però di associare intelligenze; e quando questo *vero* è di ordine morale, essendo mezzo necessario al fine ultimo, imporrà un irrefragabile dovere [94 seg., 656 seg.] associante e darà alla società di queste intelligenze il dritto di tutte regolarle con quell' autorità che

in ogni società essenzialmente spunta per legge di natura [426]; e che in una società spirituale va naturalmente a posarsi colà [535 ecc.] ove posa la cognizione del *vero sociale*.

1426. Infallibilità nel domma e autorità nel comando, ecco dunque ciò che ha di proprio la società cattolica considerata coi principii naturali come consorzio della pubblica: in quanto a *indipendenza* astratta, essa è colla pubblica società nella relazione di tutte le altre società spirituali, il cui obbietto essendo sempre [460] interno, e però esente dalla pubblica autorità [874, 883], *in ciò che s' aspetta al loro scopo*, essenzialmente indipendenti [CXXI]; ma queste divengono poi dipendenti nell' applicazione a cagione o della loro fallibilità o della natura dei loro oggetti che non sono mezzo necessario al fine ultimo dell' uomo [95, 96], e però non creano dover morale. All' opposto la Chiesa non potendo venir tacciata di errore nel domma, nè trascurata come non necessaria a salvezza [1420] forma necessariamente una società col domma e la guida poi coll' autorità.

1427. Tutto il fin qui detto riguarda le relazioni fra la società pubblica e la cristiana: le quali sono, come abbiam veduto, due società distinte, e però libere nel tendere al fine lor proprio, ma fra loro *coordinate* allorchè l' una dee toccare alle materie che all' altra appartengono. Ma questa *coordinazione* esige un principio, secondo il quale esse vengano a coordinarsi, non potendo esservi *ordine* senza *principio* a norma del quale si dispongano gli oggetti ordinati. Si domanderà qual sia questo principio di ordine? o in altri termini si domanderà con qual principio debba regolarsi una nazione cristiana, quando il bene particolare, ossia interesse sociale, esige da lei tal provvedimento, che nuoce al bene temporale della cristiana società?

Questo problema può riferirsi o alla *universale* società cristiana ossia alla Chiesa cattolica, o alla *particolare* società cristiana com-

presa in quella nazione. Al quesito nel primo senso, la risposta non sembra intricata. La nazione cristiana è *consorzio* e *parte* della Chiesa universale [1422]: or il bene del tutto sociale (della *Protarchìa*) dee prevalere al bene dei *consorzii* [704], il dritto dell' ordine spirituale al materiale [363]. Dunque in tal caso, supposta da ambi i lati ugual necessità, il bene particolare della nazione dee cedere al bene universale della Chiesa. E in fatti in ogni tempo, or più or meno, tutte le nazioni cristiane hanno concorso con privati sacrifizii al vantaggio della società cristiana *universale*.

Ma se la particolar società cristiana riguardisi soltanto in una determinata nazione e però come *consorzio* di questa; egli è chiaro che il bene della nazione dee prevalere al bene *uguale* del consorzio cristiano. E in fatti in ogni tempo la Chiesa nazionale ha volentieri contribuito a ciò che il ben dello stato potea richiedere [a].

Il che per altro, come ognun vede, non può riguardare se non gl' interessi *materiali;* giacchè se venissero questi a confronto cogli *spirituali*, come la giustizia, la fede, la onestà ecc.; allora è chiaro che gl' interessi materiali cedono, come mezzi che sono, al bene onesto, che è in questa terra il primo dei beni sociali, anche per le società non direttamente rivolte allo spirituale [351, 722 e 450 seg.].

Le quali conseguenze tutte derivano, siccome voi ben vedete, dal dritto sociale applicato a quei principii che debbono *necessariamente* presupporsi alla conversione di un popolo e del suo principe [1420 segg.]. Liberi furono essi esternamente al convertirsi, nè

---

a Quante volte il Clero di Francia si tassò da sè medesimo! Quanta parte degli argenti di Chiesa altrove spontaneamente donata allo stato! Quante volte il sommo Pontefice sagrificò ai sovrani entrate ragguardevoli! (V. a tal proposito il Marchetti: *Denaro straniero che viene a Roma*).

potea veruno costringerli *a credere verità* e a *sperare salvezza* nella società cristiana: ma dato che e credano e sperino, e però sieno *parte* di tal società, le conseguenze da noi dedotte sono una deduzione della dottrina sociale e specialmente del dritto ipotattico. Potrà un *politico non cristiano* dire al sovrano che non abbisogna di fede e di società cattolica per salvare a sè ed ai suoi sudditi le speranze eterne [1411]: ma *se* questi, malgrado i consigli di lui, *vogliono far parte* della cristianità, *debbono* necessariamente *cooperare* col tutto al ben comune [306].

1428. Diamo per ultimo una occhiata alle relazioni fra il sovrano di quella nazione, e la universale società. Esso si è dato volontariamente discepolo alla verità che per la Chiesa ne parla; si è dunque obbligato *esternamente*, perchè sentivasi obbligato *internamente* [886, 1420] ad obbedire all' autorità che in essa siede governatrice e maestra. E in quali cose dovrà obbedire? In quelle che riguardano il fine della società spirituale, e l' ordine che pel ben comune essa dee mantenere fra i suoi [1090, CIX].

Questa obbligazione è per lui *individuale*; onde egli *come sovrano* rimarrà libero a governare la nazione al bene di lei medesima. Ma questo bene come può egli conoscerlo? colla sua propria ragione [1210]; or la sua ragione medesima gli ha detto allorchè abbracciava la fede, ogni bene sociale doversi ordinare al bene infinito [733 seg.], e il bene infinito non ottenersi fuori del cristianesimo [1420]; dalla sua ragione sarà egli dunque condotto ad usare ogni arte non disdetta dalla giustizia, affine di procacciare alla società ch' egli governa il bene inestimabile della cattolica unità. Dunque un sovrano, che crede *come privato* e che sia indifferente *come sovrano*, è un assurdo, un impossibile, quanto è impossibile che governi con altra ragione che non sia la sua ragione individuale. E per converso un sovrano, che governi i suoi popoli senza nutrire in essi l'amore, la fede, la obbedienza alla società cat-

tolica, o non crede ai dommi preliminari da noi presupposti, e però non è cattolico [1420], o non cerca sinceramente il ben sociale. Sapete quando sarà possibile l' indifferenza? sarà possibile soltanto nelle poliarchie unite di cattolici ed eterodossi; giacchè in esse il governante è astratto, il consenso e l' astratto non ha religione.

1429. Relazioni naturali, e doveri che ne conseguono in un sovrano cristiano sono dunque, verso la società cristiana, obbedienza in ordine al ben comune della Chiesa; verso la sua nazione, zelo nel promuovere, salva una giusta libertà di coscienza [889], la notizia del vero: il qual dovere appartiene ad ogni sovrano cattolico. Delle nazioni poi, ove la cattolica unità forma non solo un fatto ma una legge dello stato, già abbiam detto a suo luogo quanto basta a far comprendere qual forza ed estensione acquisti un tal dovere [887, 1384 ecc.].

§. 2. *Il cristianesimo considerato in una società di nazioni.*

SOMMARIO

1430. *Considerazioni analitiche sopra la società cristiana. Suo fine e mezzi:* — 1431. *essa è società spirituale, ma di* uomini, *e però* esterna. — 1432. *Sua perfezione è la* efficacia *nel conseguire il fine.* — 1433. *Diversità di perfezione negl' individui e nella società:* — 1434. *la società cristiana regola gli atti esterni per fine interno.* — 1435. *Unità della sua autorità.* — 1436. *La società cristiana è composta d' individui e di nazioni.* — 1437. *Divario fra* Chiesa *e* cristianità; — 1438. *la cristianità è una* etnarchia: — 1439. *prove di fatto dedotte dalle etnarchie non cristiane.* — 1440. *L'autorità sopra la cristianità non può trovarsi in miscredente;* — 1441. *ella trovasi nel consenso delle nazioni cristiane* — 1442. *subordinate alla Chiesa.* — 1443. *Epilogo. La Chiesa sussiste da sè.* — 1444. *La cristianità sussiste per la Chiesa.*

Ma tutto l' esposto finora riguarda le relazioni cristiane di una sola nazione: passiamo ora ad esaminare le relazioni di molte nazioni cristiane e fra loro e colla universal società alla quale appar-

tengono: e per meglio comprenderle cominciamo da una breve analisi della stessa universale società.

1430. Che cosa è la società cristiana (che meglio diremmo *cattolica:* giacchè il cristiano non cattolico è , come ogni teologo dimostra, un cristiano non interamente fedele alle dottrine di Cristo): che cosa è , dico , la società cristiana ? È un' associazione d' *individui* i quali per la loro propria persuasione personale aderiscono a tutto ciò che, rispetto al credere ed all' operare, insegnò ed ordinò l' Uomo-Dio [1410 seg.]. Il fine di questa società è ottenere con tal fede e condotta la felicità immortale: il qual fine sarebbe per sè il fine della società universale [309], ma siccome nel cristianesimo il fine stesso viene chiarito da positiva rivelazione e i mezzi (cioè la fede nei dommi, e l' adempimento dei precetti di Cristo e l' uso dei sacramenti) sono appoggiati ad un fatto particolare (la Redenzione e la Rivelazione); così la società cristiana viene a contrarre il carattere di società *particolare*, distinta da quella che formano tutti gli uomini sotto il supremo Signore [466 e LIX].

1431. Il fine di questa società, (felicità immortale dopo morte) e i mezzi (*il credere e il volere rettamente* secondo gl' insegnamenti di Cristo) essendo totalmente fuori dell' ordine materiale , è chiaro che la società è per sè la più *spirituale* che dar si possa *fra uomini*. Ma fra *uomini* la società anche *la più spirituale* può ella mai essere *esclusivamente* tale ? Se le intelligenze debbono *comunicare* debbono usar segni materiali [306]; se il volere sarà realmente *volere* , dovrà condurre a termine l' operare ancor materiale [46] ogni qual volta violenza non l' impedisca; se l'uom materiale è non solo esecutor dei comandi dell' uomo interiore ma stromento a questo per conoscere la interna energia [152 , 220], la congiunzione delle due sostanze nell' operare sarà condizione naturale di sua perfezione.

1432. Dunque anche la società cristiana dovrà muovere l' uom materiale, e in lui divenire ella stessa materiale e visibile. E se materiale e visibile debb' essere la società, materiale e visibile debb' esserne l' ordine sociale: giacchè l' ordine *sociale* è la *disposizione retta degli uomini associati*. E questa rettitudine, poichè dipende dal fine [723] e il fine è condurre a vita immortale per mezzo di fede ed onestà cristiana [1430], le quali sono il fine *particolare* della società cristiana; questa rettitudine, dico, dell'ordine sociale tutta si dovrà misurare dalla *efficacia* che avrà nel promuovere l' operare sociale per questi mezzi verso questo fine [457 e 988].

Ma a questo proposito avvertite a non cadere nel laccio di una obbiezione che suol ingannar certuni che non analizzano accuratamente le idee, e però confondono *società di spiriti* con *società spirituale*. La Chiesa, dicono, è *società spirituale*, dunque non ha alcun dritto sul materiale. Se per *società spirituale* intendono *società di spiriti*, la premessa è falsa: se poi intendono società diretta a fine spirituale, è falsa la conseguenza. E la falsità apparisce con nulla più che aggiugnervi le altre due proposizioni sottintese, che qui vi presento connesse colle precedenti. — La Chiesa è società che tende a fine spirituale; dunque ha dritto ai mezzi che a tal fine sono necessarii: or il fine spirituale esige mezzi *puramente* spirituali; dunque la Chiesa ha dritto a mezzi *puramente* spirituali, e però non ha dritto sul materiale — Ognun vede che la terza di queste proposizioni è falsa: quando la società è *umana* [306], cioè di enti composti di anima e di corpo; le comunicazioni spirituali fra uomini esigono la presenza corporea, la parola, le opere ecc. [CXXII].

1433. Ripetiamol pur dunque; la società cristiana benchè sia società spirituale, pure costituisce un ordine visibile e materiale di uomini cospiranti al bene infinito: evvi qui un doppio ordine di mo-

vimento l'uno *individuale*, l' altro *sociale:* il movimento *individuale* dell' uomo interiore verso il suo Signore, in cui, *principio*, *fine* e *mezzi*, tutto può sembrare per sè spirituale (e dico *sembrare* perchè è nota ai filosofi e fisiologi savii e temperati non esservi operazione sì spirituale nell'uomo, fosse pure la semplice intelligenza che non esiga il concorso dell' organismo) [a]; il movimento *sociale* in cui il fine ultimo è spirituale, ma il fine particolare e i mezzi sono *animati* bensì dallo interno, ma nel tempo stesso *materiati* nell'esterno: il che, come altrove si dimostrò, è naturale ad ogni umana società [306].

1434. Dal che apparisce qual è propriamente di questi due movimenti quello che può dirsi *umanamente* sociale. L'uomo che tende al suo Creatore forma certamente con esso lui una cotal società; ma questa società è più divina che umana; società umana è quella che congiunge gli uomini. La società cristiana è dunque propriamente il coordinamento esterno degli uomini efficace a condurli verso il bene infinito: il quale esterno coordinamento *in ciascun individuo* non potrà dirsi *retto* [124] se non venga animato dal movimento interno, giacchè senza questo non sarebbe *efficace nel giungere* all' ultimo scopo; ma considerato nella *società* allora dee dirsi *retto*, quando [746 segg.] è *per sè atto* a produrre la tendenza al bene in-

---

a *Principio* è la unione d'intelligenza [303] dell' uomo colla Verità infinita per fede, e di volontà col Bene per amore: *fine* è la intuizione d' intelletto in quella Verità infinita e il godimento di volontà in quel Bene [38 seg.]: *mezzo* è la grazia illuminatrice e confortatrice. Le quali cose tutte non essendo soggette nè all'occhio nè alla forza d'uom vivente, non sono direttamente soggette ad autorità umana; e però l' autorità dei ministri della Chiesa in questa interna condotta è totalmente interna e soprannaturale. Avvertite però che sebbene i mezzi sieno *per sè* spirituali, pure vennero dal divino istitutore legati molte volte a certi segni esterni, che divengono un primo elemento di società esterna; come poscia spiegheremo [1463].

finito. Il *produrre* questa tendenza è fine *immediato*: ottenere il *bene* infinito è fine *ultimo* della cristiana associazione, e della sua coordinazione esterna.

Che se la società cristiana in tanto è società *umana*, in quanto ha movimento *esterno;* e se solo da questo moto esterno nascer possono a ciascun associato ostacoli che la società può rimuovere col riordinare chi trasvia : egli è chiaro che l' autorità sociale anche nella società cristiana ha per obbietto le operazioni esterne , benchè l'anima di queste consista nel movimento interno.

1435. Quest'autorità è, come ogni altra [LXVI, 425], essenzialmente *una*: una *monarchicamente* se risiede in unità *fisica* [531], una *poliarchicamente* se posasse, come alcuni erroneamente pretendono [a], nella *morale* unità del *consenso* [521]: ma sempre assolutamente una , giacchè senz' autorità *una* non vi è società [440]. Questa *unità* poi dovendo distendersi sopra individui innumerevoli da lei *personalmente* dipendenti, perchè a lei *volontariamente* aggregatisi [697]: dovrà suddivider questi in molti *consorzii* e *gruppi* subordinati [691 seg.], e propagar sè medesima in molti superiori secondarii o *deutarchici*, ai quali concederà quella *competenza* [1090], ossia *quel tanto* di giurisdizione , che sarà necessario ad ottenere il loro fine di coordinare gl' individui nella *deutarchia* , *subordinatamente* al comun bene della *protarchia* cristiana.

---

a Non pretendiamo qui tacciare *teologicamente* la opinione gallicana , ma godiamo nel considerare che la divisione da noi stabilita delle *forme di governo* a rigor di filosofia [509] venga qui a giustificare la riprovazione che soffrirono più volte dalla Chiesa le famose proposizioni del 1682. I loro difensori *non comprendeano* che *logicamente* la Chiesa presso di loro diveniva repubblica, e però non furono *anatema*, e ci sono fratelli, *ben cari* fratelli: ma la loro conseguenza colà andrebbe a parare, ed ecco perchè nella vigna *del vero* non potea metter radice, *eradicabitur*. Onore al generoso episcopato di Francia che con esempio sì raro consola oggi la Chiesa rinunziando col sacrifizio di ogni puntiglio l'eredità del 1682, per rientrare nei pieni diritti della universale libertà cristiana.

1436. Analizzammo finora la società cristiana, ed abbiam trovato ch'essa è società d'individui ipotatticamente suddivisi in consorzii omogenei sotto una suprema autorità ordinatrice, che per mezzi esterni dee loro agevolare il credere e il praticare ciò che Cristo insegnò, perchè ottener possano vita interminabile. Questo è ciò che suol dirsi ordinariamente LA CHIESA. Ma questi individui appartengono a *nazioni*, vale a dire a società [1249] indipendenti, le quali ebbero ed hanno pur tuttavia un lor *fine* sociale di ordine *materiale*, che è agevolare coll'ordine esterno il vivere onesto secondo natura [724]. Queste *nazioni* possono socialmente riconoscere la divinità di Cristo [885]. Se così la riconoscano, essendo obbligo di *naturale* onestà l'obbedire alla *Divinità*, saranno *socialmente* obbligate a far parte della società cristiana; ed allora i loro membri saranno sudditi all'autorità cristiana per due titoli [697], cioè *individualmente* per volontà, e *socialmente* per dovere di sudditanza. Ma può accadere pur troppo che altre nazioni, non riconoscano *socialmente* la divinità di Cristo; ed allora *parte* della Chiesa saranno gl'individui di esse ma non le nazioni.

1437. Le nazioni e gl' individui congiunti esternamente col fine spirituale della società cristiana, ma dotati insieme di *dritti pubblici* nelle loro rispettive associazioni, e di *dritti domestici* nelle mura private, costituiscono, come ognun vede, una società *composta* [966] di elementi anteriormente già esistenti, i quali conservano tutto il loro essere: suddivisi poi che sieno in varie deutarchie cristiane (diocesi) formeranno un tutto spirituale, una società ipotattica *mista*, nella quale la suddivisione omogenea produce autorità *partecipata*, mentre gli stati o nazioni, elementi anteriori, conservano le autorità loro preesistenti e dotate dei dritti loro *primitivi* e *proprii* per condurle al bene particolare a cui son dirette. La società cristiana considerata sotto questo aspetto più concreto suole appellarsi

la *cristianità*: la quale forma l'organismo materiale e passivo, in cui LA CHIESA infonde attività e tendenza cristiana [CXXIII] [a].

1438. La *cristianità* ha dunque dalla Chiesa una certa unità, sì perchè forma in essa *una* società spirituale insieme e visibile [1430 segg.]; sì perchè questa unità, ingenera necessariamente una continua ed intima relazione fra tutti i membri della cristianità, sieno individui o società; dalla qual relazione vien prodotto quell'intreccio di dottrine, di affezioni, d' interessi che forma la base delle relazioni etnarchiche [1361]. La cristianità è dunque una vera *etnarchia*, il cui primo interesse è la sua religione, giacchè la religione è la prima causa, il primo *fatto associante*, da cui ella riceve la sua esistenza, e senza cui ella non potrebbe conservarsi: e però tutte le leggi di questa etnarchia debbono presupporre e serbare inviolato [1057, 1054] il cattolicismo ossia il vero cristianesimo; ed ogni attentato che l' offenda, offende il fondamento stesso della società e felicità comune [b].

---

a « Tal lingua sacra della Religione ch' è quella della Chiesa latina e greca, unisce tutti i popoli cristiani in una sola nazione incontra ad ebrei, maomettani e gentili » (VICO, *Sc. nuova*, t. I, l. II, pag. 86). Ognun vede trascurarsi qui le minime frazioni a cui la Chiesa permette l'uso delle loro lingue orientali, come Armeni, Cofti ecc.

b Avvertite di grazia che io non fo qui una *esortazione*, ma soltanto espongo le *conseguenze logiche* di una *ipotesi* [1410 seg.]. Non dico ai sovrani dovete difender la religione; ma dico che, *ammessi i loro fatti* [1419 segg.], il non difenderla è un assurdo in logica ed un errore in politica. Che sia logicamente assurdo il dire: credo che Dio ci associò colla sua Parola e però lascio che questa parola si disperda e si conculchi, ciò parmi evidente. Che sia errore in politica oltre il raziocinio da noi proposto, lo prova il fatto: giacchè dal momento che Lutero combattè i dommi, cadde l'etnarchia cristiana (il sacro impero), e sottentrò una etnarchia politica. « *Tanto meglio* » dirà forse il miscredente, nè io torrò qui a confutarlo: osservo il fatto e lo reco a provare che nella etnarchia cristiana offendere la religione egli è un distruggere la società.

1439. Il che vi si parrà ancor più evidente se porrete mente alle altre associazioni etnarchiche le quali sotto gli occhi nostri vanno ogni dì più chiaramente svolgendosi o mancando. Voi vedrete p. e. quasi ormai perduta la etnarchia musulmana, che tanto potè un tempo contro la cristianità, combattendola da Marocco a Costantinopoli col braccio di mille picciole sovranità unite da comuni interessi materiali fondati nell' unità loro superstiziosa. Sorge frattanto una specie di etnarchia greco-russa, la cui autorità siede sul Baltico [a]: nel mezzo di Europa sorgea, sotto nome di *evangelica* un' associazione di nazioni e sette protestanti, collegata a distruzione del cattolicismo: e questo comune interesse trovava in Berlino un principio di movimento e di ordine, a norma di cui tutta quasi veniva mossa la moltiplice e sempre variante riforma. Potremmo dire altrettanto dell' *incredulismo*, organizzato nella *Pro-*

---

a È noto lo zelo con cui la Russia difese gl'interessi dei Greci contro la Porta nella guerra della loro indipendenza, è noto pure quanto operasse la Prussia (la Dio mercè sembra cessata la tempesta) in favore del protestantesimo, e come la somiglianza di *protestazione* ossia *ribellione alla Chiesa* congiungesse gl'interessi del Papa-Luterano con quelli degli Olandesi, degli Anglicani e d'altri riformati (di che può vedersi il discorso di O' Connel negli annali di scienze religiose del DE LUCA T. 15 pag. 15); come sieno fra loro legati in Isvizzera varii cantoni protestanti ad oppressione dei cattolici, e come la loro etnarchia protestante minacci di spezzare l' unità politica della Svizzera. (V. GUIZOT *Civil. Eur.* Leç. XII, pag. 101 col. 1). Tutto ciò avevamo noi pubblicato nella I ediz. [1843]: gli eventi posteriori non hanno fatto se non confermare e porre in maggiore evidenza queste tendense dei principii religiosi e irreligiosi a formare le unità etnarchiche. Il comitato di Londra tenta formare una etnarchia europea di Mazziniani: la Svizzera protestante e radicale ha trionfato del Sonderbund, la Russia ha posto in maggior luce il suo papato greco piantando in formola chiara per bocca del Menichicoff il principio di tal diritto *scismatico etnarchico*. Ne ragiona più diffusamente la *Civiltà Cattolica* nell' art. *Guerra d' Oriente* II ser. vol. 6.

paganda francese, e che produce oggi in Ispagna sì amari frutti, cui tentò indarno d'innestare nel 1821 anche su pianta italiana.

Parto io dunque dai *fatti*, quando sostengo che la religione cristiana è come ogni altra (anzi, se *per sè* riguardisi, più di ogni altra) un principio di associazione etnarchica radicata nella società spirituale, e che distruggerebbesi se questa perisse. Vero è che avendo oggidì nel mondo diplomatico poca forza la fede, languido è il legame della etnarchia cattolica. Ma se si ravviverà la fede e lo zelo nelle genti cattoliche, come suole quando nei nemici si ravviva la smania persecutrice, torneranno esse ben presto a sentire che hanno degl' interessi comuni, ed a cercare un centro ove appoggiarne il governo [a].

1440. Ogni società avendo necessariamente un' autorità regolatrice [426 ecc.]; converrà esaminare in chi risieda quest' autorità *etnarchico cristiana*. E prima di tutto ravviseremo non potersi immaginare cosa più ridicola che il mettere un nemico a sovrano: *ovium custodem lupum*. E per vero dire non sarebbe stranezza oggidì il suggerire al Papa che eleggesse il Sultano o il Pascià d'Egitto a difensore della Chiesa? Potrà darsi il caso che o per politica o per bontà naturale essi lealmente abbraccino una tal causa: ma

---

a E chi sa se le due nazioni emule un tempo nel propagar l' empietà, non alimentano già nel germe di lor conversione, un germe di etnarchia cattolica, regno del *dritto*, più gloriosa impresa che soggiogare colla forza i mari o il continente? Erano queste le speranze di un veggente al principio di questo secolo (MAISTRE Soirées): ed altre speranze molto diverse, *le Speranze d' Italia* del ch. BALBO mostrando l' importanza dell' unità cattolica anche pel bene politico di quelle due nazioni potrebbono dare nuovo fondamento a quelle del Pubblicista savoino: molto più osservando e lo zelo della Francia nell' Algeria e nell' Asia, e il rapido progresso del cattolicismo inglese e la recente loro congiunzione nella guerra contro lo scismatico Czar, la quale sembra cominciare a verificarne i pronostici « *Hoc precor: illum nobis aurora nitentem Luciferum roseis candida portet equis.* »

la natura delle cose esige che il *sovrano* sia membro della società che ei governa [441, 1083 ecc.]. Dal che si vede che quando nel medio evo si giudicava *decaduto dall' impero un apostata*, si stabiliva una dottrina tanto evidente quanto la contraria sopra recata è assurda anzi ridicola [a]. E se tanto si schiamazzò contro tal proposizione nel secolo scorso, la cagione fu, oltre la teofobia del secolo, l' aver confuso l' *impero* colla *sovranità* [b], dritti per altro fra loro diversissimi; giacchè *sovranità* è l' *autorità pubblica*, *impero* era allora l'*autorità etnarchico cristiana*. Or che rinunziando alla società cristiana si perda l' autorità cristiana è cosa così naturale, com' è naturale che rinunziando all' accademia si cessi di esserne presidente, che abbandonando una casa si cessi di esserne capo, che uscendo dalla orchestra si cessi di regolarne la battuta [c].

---

a Materie analoghe si trattano nell' *Esame Critico* Introd. N.° XV segg.

b V. per es. di tali declamatori il VATTEL lib. 1, cap. 12, §. 146. Dal contesto e specialmente poi dal lib. 2, cap. 3, §. 40 si rileva facilmente che codesto autore, per altro erudito, non avea la giusta idea dell' *Impero*, giacchè si lagna di coloro che lo riguardano come *Capo della Cristianità*. I lavori dei moderni storici, e specialmente dei tedeschi, tra i quali citeremo principalmente il Leichorn hanno ormai posto questo fatto in una evidenza che non avea all' epoca del Vattel, come può vedersi presso il CANTU'. (Introd. alla St. univ.).

c E pure che non possono pregiudizii di setta? Il Grozio non arrossisce di sostenere che i Cesari persecutori erano i veri capi della Chiesa, e definivano legittimamente non solo della disciplina ma del domma. (*De Imp. summ. pot.* c. 5, §. 12). « Sequitur rata esse de sacris imperia summarum potestatum, « quae de rebus divinis non recte sentiunt aut Deum non recte colunt etc. Impius erat Pharao etc. tamen etc. Res ad Aurelianum delata. . . . *quaestio* hic « erat on Paulus samosatenus *congruentia legi doceret.* » In verità codesti signori hanno *papi* e *papesse* curiosi. Ma non dee recar meraviglia, codeste Chiese di fabbrica umana non potendo sperare sostentamento dal Cielo, correrebbero incontro a certa morte se non l'ottenessero dalla terra. Or come ottenernelo senza darsi schiave a chi padroneggia la terra? È dunque una fatalità che ogni comunione a misura del suo separarsi dal centro cattolico debba darsi schiava all' autorità temporale. Tali sono la Chiesa Russa, la Bizantina, l' Ellenica, l'Evangelica di Prussia, l' Anglicana ecc.

1441. È dunque necessario che il capo della etnarchia cristiana sia cristiano (e però cattolico) [1430]; ma fra i cattolici chi possederà questo grado? La cristianità è una società materiale nata da società spirituale [1437], e però dipendente da questa nel conservarsi [544, LXXVII]. Essendo etnarchia materiale, ella siegue le leggi di ogni altra società etnarchica e per conseguenza la sua autorità risiede nel *tutto* sociale; nella concorde volontà delle nazioni associate [1365]; le quali possono o amministrarla in comune, o delegarla ad uno o più capi.

1442. Ma essendo nel tempo stesso talmente legata al cristianesimo, che senza esso perirebbe [1438]; chi regge *spiritualmente* la società cristiana, ancorchè non la governi *etnarchicamente*, pure vi avrà sempre necessariamente una somma influenza: non già col regolar a suo modo gl'interessi [a] etnarchici, ma col determinare ciò che giova o nuoce alla religione, centro e base di questi interessi. È dunque *essenziale* alla cristianità l'esser sempre governata da *due poteri* distinti, come altrove accennammo [LXXV, 1035 e 1242], in modo che il *materiale* avrà sempre una *forza* suprema e materialmente prevalente; lo *spirituale* avrà dritto supremo ma tale da non potere mai impedir a lungo il primo nel *retto* uso di sua possanza, perchè se vi si cimentasse, sarebbe *dritto non dritto* [495, 1002] e perderebbe sè stesso [b].

---

a « Ce frein de la religion (sur les souverains) aurait pu être, par une con« vention universelle, dans la main des Papes » (VOLT. *Essai*, t. II, c. 40, ap. MAIST. *du Pape*, t. II, c. 9, p. 13. CANTU', l. X, p. 382 ove spiega queste stesse idee colle parole dell'Eichorn che compendia il diritto tedesco del medio evo).

b Questa verità è sì evidente che il Grozio medesimo ebbe a dire « absurdum « non est dari duo iudicia summa sed generum diversorum, quale est in sacris « iudicium *directivum* ecclesiae catholicae et *imperativum* summarum potesta« tum. Nam nec illo iudicio inter humana ullum est maius *auctoritate*, neque

1443. Riepiloghiamo. La società cristiana può considerarsi e in quanto CHIESA e in quanto CRISTIANITA'. La CHIESA è una società d' individui congiunti *per* interno *dovere* e per esterno *consenso libero*, la quale mantiene fra i suoi associati quell'ordine esterno che ella giudica necessario a produrre in essi cooperazione, a credere e vivere secondo gl' insegnamenti dell' Uomo Dio. La Chiesa dunque non abbisogna, per sussistere se non della fede e della virtù degl'individui, i quali sentono una intima *obbligazione* ad obbedire, perchè sono persuasi che nella Chiesa comanda Dio stesso. Quei politici dunque, che per soggettarla al potere secolare, ci spacciano arditamente la Chiesa non poter sussistere senza la protezione dei governi, si dimostrano ignari ugualmente e della storia dei tre primi secoli, e della filosofica teoria delle società spirituali.

1444. La CRISTIANITA' è una società *materiale* etnarchica nata e conservata dalla influenza della *spirituale;* nella qual società il governo dell'ordine materiale va *per sè* a collocarsi nel consenso delle nazioni cristiane, ma è *necessariamente* subordinato alla religione cristiana, ed alla influenza di chi governa la Chiesa. *Necessariamente* io dico, perchè, *supposto il fatto* della rivelazione conosciuta e accettata, questa relazione di ordine, questa influenza del Gerarca nella etnarchia cristiana nasce dalla natura stessa dell' uomo. Onde chi vuol che la Chiesa non abbia influenza non ha altro partito da prendere, che negarle la sua divinità e persuadere le genti della impostura : ma dopo aver detto che divino è il cristianesimo, divina la Chiesa, soggiugner che ella non dee guidarsi da sè nell'esterno, nè influir sulla condotta delle genti cristiane, egli è un cozzare contro la natura delle cose [CXXIV].

" hoc ullum maius *potestate* ". Solo sbagliò nel dirci che debba piuttosto obbedirsi al *potere* contro l'*autorità* che all'*autorità* contro il *potere*. (*De imp. circa sacra*, c. 5, §. 7, pag. 100).

ARTICOLO II.

Della Chiesa considerata filosoficamente.

§. 1. *Partizione.*

SOMMARIO

1445. *Convenienza di considerarla colla ragion naturale.*

1445. Dopo avere coll'analisi filosofica distinte nella società cristiana due società componenti Chiesa e Cristianità, una di ordine spirituale, benchè visibile ed esterna: l'altra di ordine materiale; mi veggo condotto a portar sopra l'una e l'altra lo sguardo della politica filosofia. Ma vi confesso che riguardo alla prima, quasi raccapriccio nel fissarvi l'occhio; per quella riverenza profonda che il divino suo Istitutore m'ispira; sembrandomi profanar quelle soglie se vi entro con fiaccola non accesa al fuoco sacro di pura fede. Ma mi conforta il rammentare che anche la ragione è raggio celeste; e che se per poco non ne appoggio i discorsi alla Fede, questo appunto può tornare alla Fede stessa in maggior laude, mostrandola non meno ragionevole che sublime. Diremo dunque della Chiesa, applicandole le dottrine filosofiche sociali, col mostrare 1.° quali ne sieno la costituzione, i doveri, i dritti; 2.° quale la forma; 3.° quale il modo di operare.

§. 2. *Costituzione originaria della Chiesa.*

SOMMARIO

1446. *Il fatto originario dà alla Chiesa dritti* rigorosi e non condizionabili. — 1447. *Doveri di Lei verso i fedeli di ordine* civico, *e verso sè stessa di ordine* politico. — 1448. *Riguardi dovuti alla Chiesa per la sua divinità.* — 1449. *Avvertenza a tal proposito a chi ne ragiona filosoficamente.* — 1450. *La Chiesa non invade l'autorità pubblica,* — 1451. *benchè possa talora trovarsene naturalmente in possesso.* — 1452. *L'autorità della Chiesa deve posarsi ov' è la infallibilità.* — 1453. *Il superiore della Chiesa non ha la pienezza di sovranità assoluta:* — 1454. *egli governa come vicario;* — 1455. *tocca ai canonisti cercar chi egli sia.* — 1456. *Ripugna alla Chiesa la forma democratica.* — 1457. *Applicazioni delle dottrine precedenti* — 1458. *Osservazioni intorno alla verità delle dottrine applicate.*

1446. Poichè la Chiesa è società, ella ha una causa anteriore da cui deriva la sua legge ossia statuto fondamentale [LXXII]. Questa causa, questo *fatto associante* è *il magistero di un Dio* [1410 segg.], e però dee produrre una società *doverosa-pacata* [640]: è magistero affidato alla predicazione di puri *uomini*, e però stringente ad associarsi esternamente coloro soltanto che internamente dalla evidenza sono persuasi che in questi *uomini* parla un Dio. È dunque esternamente società *volontaria* [886]: ma col dichiararsi da essi questa loro interna evidenza, ella diviene per essi un legame esterno e coattivo di *rigoroso* dovere; e nella società a cui si stringono stabilisce rispetto a loro un *rigoroso* diritto [1384]: poichè la lor dichiarazione non solo li lega per lealtà di *volontà* che consente; ma dimostra che un tal consenso fu per essi doveroso [576, 208 segg.]. Essi dunque non possono apporvi condizioni, benchè la società sia esternamente *volontario-libera;* e dal momento che dichiarano Dio aver loro parlato, la società anche esterna, divien per essi un dovere.

1447. La Chiesa acquista dunque sopra di essi i *dritti* [a] e contrae i *doveri* che ad ogni legittima società umana si addicono; ed essi contraggono reciprocamente *doveri* e *dritti* così verso la società come verso gli altri individui associati; ma non con quelle limitazioni che sono proprie della società volontaria [624] giacchè dichiarano nell' aggregarsi di aggregarvisi *per dovere* [1420]. Ella avrà dunque primieramente dovere e dritto di *tutelare* agli associati i loro dritti naturali *quanto fia d' uopo ad ottenere il suo fine* [CXXV]; e questa tutela dovrà esercitarla così contro i nemici di ordine fisico, come contro il delitto nemico morale [750]. In secondo luogo, avrà doveri e dritto di *promuovere* a perfezione la società sì con illuminare le menti, sì con rettificarne le volontà, sì con ordinarne le opere [1046].

Affine di ottener questi intenti diretti a conseguir il suo fine, Ella deve essere in sè perfetta: dee dunque costituire e conservare il proprio ordinamento *politico* [735 segg.] per modo che ella divenga atta a produrre queste operazioni, e però dee distribuir rettamente i quattro poteri politici, funzioni della suprema autorità.

1448. In tutto questo suo operare le limitazioni e la direzione debbon venirle non da reazione dei fedeli, ma dalle leggi e dalla provvidenza di quel Dio che la stabilì maestra ed ordinatrice [1026, 1030]: in queste leggi e in questa provvidenza dovette necessariamente credere ed affidarsi chi professò i primi articoli di associazione cristiana [1240], giacchè senza tal fede e fiducia l'associarsi sarebbe stata ipocrisia insieme e stoltezza. Non già che non debba, chi ordina autorevolmente la Chiesa, guidarsi secondo le norme sociali

---

a « Les conditions de la légitimité sont les mêmes pour le gouvernement de la société religieuse que pour toute autre, ecc. » (GUIZOT *Civil. Eur.* Leç. 5, p. 47).

da noi altrove indicate; giacchè ordinando società d' uomini, non può non ordinarle secondo natura umana. Ma tutto ciò che nell' ordine di natura umana renderebbe sospetto l' operar della società e dell' autorità, dee considerarsi al lume di quest' autorità fondamentale (Dio stabilì la Chiesa) senza di cui la società cristiana è un assurdo: e considerato a tal lume riveste un carattere sovrumano, per cui, se non cessa interamente la influenza della umana fragilità, viene almeno perpetuamente compensata da una forza conservatrice e riparatrice, che non può non derivarsi in lei dal suo istitutore e conservatore.

1449. Le quali considerazioni vi chiariranno un abbaglio in cui si cade di leggieri quando si ragiona filosoficamente intorno alla cristiana società; e che dovrebbe però evitarsi non solo dai cattolici, ma perfino dai miscredenti. Il cattolico che parla della Chiesa ben può talora discorrerne col lume di ragion naturale, ma appunto perchè ne discorre *colla ragione*, dee riguardare tra le forze conservatrici è regolatrici della Chiesa anche quelle che la *ragione ci manifesta* esservi in Dio suo istitutore. E in quella guisa che il filosofo cristiano dimostra la possibilità dei miracoli o la necessità della rivelazione partendo dalle nozioni *filosofiche* dell' Essere infinito e della natura mondiale; così il politico cristiano dee discorrere della Chiesa (presupposta la ipotesi della sua esistenza [1407]) con quelle nozioni che la filosofia ci dà tanto sopra la debolezza umana, quanto sopra la Provvidenza, Bontà, Sapienza del Dio che la stabilì. Il miscredente poi ben potrà a sua posta non credere (salvo a Dio il domandargliene conto) : ma quando pretende giudicare e moralmente e politicamente le istituzioni e le opere dei cattolici, dee giudicarle al lume dei loro principii, coi quali diverrebbe talor biasimevole ciò che a lui forse parrà lodevole e viceversa.

Conchiudo che la Chiesa ha i dritti e doveri di società umana, ma sostenuti in faccia ai suoi associati dall' autorità del Dio suo istitutore.

1450. Che se la Chiesa ha coi suoi associati *tutti* i dritti e doveri di ogni altra società, egli è evidente come, agli occhi della *sola* filosofia o, essa può e adoprar la forza per difendersi, e usar le ricchezze per sostentarsi, e posseder beni e case per abitare . . . in somma ella può tuttociò che è necessario al proprio fine [431 , 1047 segg.]. E se questo suo dritto venga in collisione coi dritti altrui, ella potrà sostenerlo a norma delle leggi di collisione [363]. — Ma dunque, direte, la Chiesa è una vera associazione pubblica ed assorbirà in sè sola tutte le altre autorità anche politiche materiali. — No: la Chiesa è associazione *pubblica* ma non materiale: l'esser *pubblica* nasce dalla estensione, l'essere *materiale* dal fine [448, 460] prossimo, il quale nella Chiesa è spirituale [1430]. Inoltre la Chiesa è società di forma ipotattica [1524] onde non solo non assorbirà in sè verun' altra autorità, ma anzi dovrà per prima sua legge [694 seg.] conservare gelosamente la unità ed autorità di tutte le legittime società che a lei si congiungeranno.

1451. Allora soltanto ella prenderebbe sotto la immediata sua direzione anche l'ordine politico, come pure il domestico, quando a lei si congiungessero individui sgranellati, non ancor soggetti a verun ordine o pubblico o domestico. Così venne governato teocraticamente l' ordine pubblico fra' selvaggi convertiti in America: così teocraticamente si governa l'ordine domestico in molte istituzioni pie ed ordini regolari. Nel qual caso per altro l'autorità *della Chiesa* non diviene autorità *politica* b, il che sarebbe assurdo, giacchè ogni autorità è facoltà ed ogni facoltà viene specificata dal suo

---

o I teologi e canonisti vedranno se questo natural diritto sia limitato da leggi o divine o ecclesiastiche: io parlo qui di dritto naturale.

b Appunto come in un Sovrano che sia anche padre, l' autorità paterna non è autorità sovrana [LXIII].

fine [23 e 102]: or il fine della Chiesa non sarà mai il fine dell' autorità e società politica. Solamente accade in queste circostanze che il superiore *ecclesiastico* diviene *insieme* superiore *politico*, perchè l'autorità va in lui naturalmente a collocarsi come più atto e più valente ad ordinare la società [545 ecc.]. Ma allorchè dell' ordine pubblico e del domestico già sta in possesso altro superiore, la Chiesa non può impossessarsene, ma solo, dopo che quel superiore medesimo avrà riconosciuto in lei un' autorità sovrumana, dovrà con questa volgerlo al fine comune della protarchia cristiana, e correggere i traviamenti secondo le leggi del dritto ipotattico [707].

1452. Se in forza del *fatto associante* la Chiesa è società *doverosa* a cui niuno degli associati può apporre condizione [1447], è facile il comprendere che l'autorità di lei non dipende dal consenso degli associati, come nelle società pienamente volontarie [634 seg.], ma dipende dal *dritto prevalente* come in ogni altra società *doverosa* [638, seg.]: il qual dritto risiedea *essenzialmente* in Colui in cui risiedea la *divinità parlante*. Ma poichè l'Uomo-Dio, secondo i disegni inarrivabili di sua sapienza non volle da sè reggere la società cristiana, ma affidarla ad uomini suoi ministri, veggiamo in chi debba stabilirsi il possesso della superiorità. I teologi lo dimostreranno con documenti; ma noi, poichè discorriamo con pura ragione, domanderemo di qual fatta società sia la Chiesa? Ella è società spirituale nata da quella tendenza ineluttabile con cui la umana intelligenza è trascinata al *Vero*; *il più forte* in essa sarà dunque *il più veridico*, e in lui tenderà naturalmente a collocarsi la sovranità [472]. Dunque chi sarà Maestro infallibile sarà natural superioriore di questa società, ed a misura che diverrà o che sarà creduto meno infallibile, diverrà o sarà creduto men superiore [547]. Onde i Protestanti che negarono alla Chiesa *ogni infallibilità* le tolsero *ogni autorità*; quei teologi che subordinarono la infallibilità del Papa alla Chiesa, ne subordinarono colla stessa dichiarazione (anno

1682) l'autorità ai canoni ed al concilio; il resto dei cattolici che diedero al Papa la infallibilità gli serbarono l'autorità suprema ed irrefragabile.

Con ciò per altro non pretendiamo asserire che sia infallibile la autorità governatrice della Chiesa nel regolare i pubblici affari della sua società, *come* è infallibile l'oracolo suo nel decidere: diciamo soltanto, che *secondo natura* la infallibilità dovendo nella società spirituale produrre l'autorità [545], fu sapientissimo consiglio di quel Dio, che la istituì *affine di perfezionare la natura*, il collocarne con suo decreto l'autorità ov' era la infallibilità.

1453. Ma quest' autorità suprema è ella una vera *sovranità?* Eccovi uno di quei punti in cui la divinità di sua origine cangia essenzialmente nella Chiesa le forme della umana società. Ogni società umana contiene una forza unitrice e conservatrice [421 seg.] che quando è suprema suol dirsi sovranità; e che ha per officio di ordinare *tutto* ciò che al ben sociale ricercasi, cangiando all'uopo anche le disposizioni originarie dei fondatori [999]: la cui autorità tutta finalmente nascea dalla necessità di ordine sociale [483]. La Chiesa, in quanto società umana, abbisogna ella pure di uomini che governino, ma questi uomini potranno essi mai avere quell' autorità stessa che ebbe e che *conserva pur tuttavia* l'Uom-Dio fondatore? È chiaro che no; ed è chiaro ugualmente che quest' autorità capace di mutare anche la prima istituzione non può essere necessaria in una società istituita da quel Dio ai cui cenni obbediscono e sono sempre presenti i secoli tutti.

1454. Il superiore della Chiesa governerà dunque non come *successore*, ma come *luogotenente* ossia *Vicario* dello istitutore suo divino, ed ordinerà al fine sociale tutto ciò che da questo venne lasciato in sua libera disposizione. Potrà dunque appellarsi veramente *sovrano*, se si consideri relativamente agli uomini, da niuno dei quali egli dipende nel suo governo. Ma relativamente alla social

costituzione e legislazione, il suo potere dipenderà sempre dalla prima istituzione, a cui egli con tutta la società fu legato dal *dritto prevalente* di un Dio; dritto inviolabile ad ogni umana autorità.

1455. E questo che abbiam detto riguarda il superiore qualunque egli sia o monarchico o poliarchico, giacchè parlando noi nei termini di dritto naturale senza volere entrare nel positivo (se non in quanto abbiam presupposto la esistenza della Chiesa divina) dobbiamo lasciare ai canonisti e teologi il disputare sulla *forma* della divina istituzione, dalla quale tutta derivasi nella Chiesa la sociale autorità, e la organica sua collocazione; noi assumeremo giusta il loro insegnamento che la Chiesa è governo *monarchico* ove il sommo Pontefice ha giurisdizione suprema [a].

1456. Osserveremo intanto che la *piena* e *costante* democrazia, governo *impossibile per natura* [506], in ogni pubblica società, è nella Chiesa doppiamente impossibile pel *fatto associante* da cui essa nacque. Imperocchè essendo ella nata sotto la influenza della autorità divina personificata in Cristo, ripugna che nascesse democratica: essendosi poi continuata con governo perpetuamente durevole e sotto la influenza del dritto prevalente riconosciuto da ciascuno nell' atto di aggregarvisi [1420], ognuno in entrandovi si trovò suddito: finalmente essendo i poteri spirituali ristretti a certe persone, la società esterna che ha per iscopo di conseguire l' effetto di questi poteri ottenendone istruzione, partecipazione ai Sagramenti ecc., è necessariamente dipendente da coloro che in tal materia hanno la *superiorità di fatto* (628, 886), ne mai potrà la Chiesa, per conseguenza, cangiarsi in società uguale.

---

[a] Perrone: De Ecclesia p. 1, c. 2, prop. 2.

Onde la repubblica immaginata dai protestanti nella società cristiana, non è soltanto un errore contro i monumenti più autorevoli della storia ecclesiastica, ma è di più un assurdo, se pure essi non pretendono essere *tutti* assolutamente i cristiani in istato di perfetta uguaglianza *individuale* [355, 620]: il che se comprendesse, oltre le donne, anche i fedeli fanciulli, anche i pazzi, che pure sono cristiani, sarebbe l' estremo del delirio e della ridicolezza.

Nè io so comprendere come il Guizot, che pure si sforza talora di spogliare i pregiudizii di setta al secolo XIX, in un'opera ove regna uno spirito *filosofico e storico* (ossia *raziocinio* e *monumenti*) ardisca dirci [a]: *nei primi primissimi tempi la società cristiana apparisce qual pura associazione di fede* ecc. SENZA VERUN CORPO DI MAGISTRATI [b]. Quali sono codesti tempi *primissimi*? Se vivente ancora il divino Istitutore, già secondo la storia, *primeggiava Pietro*, già erano *eletti i dodici*, già *inviati i settantadue*, e questi apostoli, questi discepoli *étaient regardès comme supérieurs*, erano riguardati nella Chiesa primitiva come superiori. Dirci che codesta non era una istituzione, asserire codeste falsità contraddittorie negate mille volte dai cattolici fra cui egli scrive, senza pur confutare la contraria opinione, egli è un tradire la debolezza della propria, ovvero un supporre gran dabbenaggine nei cattolici suoi lettori [CXXVI].

1457. Potremmo dal fin qui detto inferire ben molte conseguenze pratiche, non meno utili al governo, che curiose allo studio. Così

---

a Civil. de l'Eur. Leç. 2, pag. 22, et Civil. Franc. p. 150.

b L'A. aggiunge due altri errori dicendo: *senza sistema di dottrina, e senza regola di disciplina*. Egli che ha spiegato con tanta evidenza la *transizione* insensibile della società romana nella società feudale (leç. 4), come non vide che una *transizione* fu parimente il cangiamento della sinagoga in Chiesa [1413] e che per conseguenza questa ereditava dalla società Mosaica una dottrina già dichiarata, un Decalogo già in vigore, a cui ella dava l'ultima perfezione? *non veni solvere sed adimplere*.

per es. se una è l' autorità sociale, una è dunque nella moltiplicità dei pastori l' autorità ecclesiastica [524]: nè perde unità per la sua derivazione [LXVI, 1237]. — Se società concreta esige autorità concreta, e società costante autorità costante; la Chiesa, società perpetua e visibile, dee dunque avere perpetua e visibile l' autorità, vale a dire il superiore. Onde assurdo sarebbe il costituirne solo superiore il concilio universale a cui ripugna la perpetuità. — Se la Chiesa è società costituita per *dritto prevalente* da cui le deriva ogni autorità [1453 segg.] i legittimi elettori non sono *creatori* dell' autorità, ma solo *determinatori* della persona a cui essa da Dio vien conferita. — Se il supremo Gerarca esorbitando traviasse, il popolo fedele non ha altro mezzo a ripararvi che il ricorso a quel Dio che lo investì dei poteri [1025]. — Se venisse a mancare per morte o per dubbia elezione, i suoi poteri non vengono ereditati, rimane nelle subordinate autorità ipotattiche il dritto di dare le norme pel governo *umano* della esterna società, senza però violare alcuno degli ordinamenti lasciati a tal proposito dai precedenti Gerarchi supremi [1041 segg.]. — Siccome la cristiana società è ipotattica *composta* di società *omogenee* e di *eterogenee* [1423], così, mancandone il visibile centro universale, ciascuna di queste acquista allora qualche maggior influenza che nei tempi di perfetta unità [a]. Ma questa influenza non giungerà mai a piena indipendenza,

---

[a] Ed ecco la causa intima per cui nello estinguere lo scisma di occidente tanto figurano i principi e le *nazioni*: si trattava allora la causa non meno della cristianità, società materiale, che della Chiesa, società spirituale [1443]. Le nazioni formano nell'una, e nell'altra dei *consorzii*. Dunque per legge ipotattica scemando la forza attiva del poter supremo, rivivea a proporzione la quasi indipendenza dei secondarii, obbligati ad operare pel riordinamento del Tutto [698, 1041]. L'ardore dei Padri di Costanza nel sostenere i dritti del concilio nascea da una confusa apprensione di questa legge ipotattica, ma quelli che non istettero in guardia contro la natural tendenza espansiva di codesto *calorico*, trasportarono agevolmente allo stato normale i dritti che lor concedea lo stato convulso.

perchè Dio, primo fonte dell' autorità ecclesiastica, non cessa mai d' infondervi un principio di unità, sì colla grazia al di dentro, sì colla comunione esterna di riti, di leggi ecc. Di che abbiamo negli scismi della Chiesa prova anche esterna e materiale, la tendenza perpetua e i tentativi di riunione, ritardati e per lungo tempo frustrati dalle umane passioni; ma non potuti mai nè arrestare sì che non operassero, nè frustrare sì che non ottenessero finalmente l' intento.

1458. Nel dar questi *cenni* di applicazione dei nostri principii siam lungi dal pretendere di svolgerla, com' ella esigerebbe: solo abbiam voluto indicarli, affinchè si comprenda la fecondità dei principii, e l' ampiezza delle conseguenze importantissime che ne derivano. Nel mirare poi questa derivazione *naturale*, della organizzazione ecclesiastica dai principii universali della politica, non sia chi pensi voler noi con ciò assegnare le vere basi della sua autorità: l' autorità gerarchica nasce realmente dalle *positive* istituzioni e dell' Uom-Dio fondatore, e dei pastori suoi ministri. Ma la ragionevolezza evidente di queste istituzioni, formate in secoli in cui suol credersi mal conosciuto il dritto naturale, renderà vie più evidente che il divino Istitutore guidava la Chiesa colla stessa sapienza con cui avea prima guidata la natura e ordinatene le leggi. E viceversa chi riverisce come divino il governo della Chiesa, al mirare l' armonia di nostre dottrine col *fatto* di tal governo, comprenderà viemeglio che esse debbono essere *naturali* e *vere*, poichè combaciano sì perfettamente colla condotta di lei che è *colonna del Vero*.

§. 3. *Distribuzione dei poteri politici.*

1459. *Potere costituente e sua estensione,* — 1460. *poter deliberativo,* — 1461. *potere legislativo, sua distribuzione e suoi progressivi trasmutamenti.* — 1462. *Partizione del potere* esecutivo — 1463. *interno ed esterno: lor distinzione e loro unità,* — 1464. *loro subordinazione,* — 1465. *loro suddivisione proporzionata al bisogno.* — 1466. *Organo del potere interno governativo.* — 1467. *Potere* amministrativo, e giudiziario: forza — 1468. *organi del potere esecutivo esterno* 1.° *nel* governo, — 1469. 2.° *nell' amministrazione. Osservazione preliminare.* — 1470. *Partizione del problema:* — 1471. *la Chiesa può possedere beni temporali* — 1472. *e può da sè amministrarli;* — 1473. *doppio ordine di amministrazione nella Chiesa,* — 1474. *la* politica *appartiene al superiore: la* civica *al possidente.* — 1475. *Influenza politica dello stato sopra l'amministrazione ecclesiastica.* — 1476. *In qual senso sia dritto naturale la* immunità; — 1477. *della immunità personale.* — 1478. *Varie ipotesi danno varie relazioni e dritti.* — 1479. *Risultamenti consimili in materia di potere* giudiziario; — 1480. *giudizio delle dottrine,* — 1481. *giudizio delle leggi e delle istituzioni.* — 1482. *Potere coattivo della Chiesa,* — 1483. *sua estensione, e suoi limiti.* — 1484. *Distinzione fra il limite del dritto astratto e concreto:* — 1485. *la Chiesa considerata in concreto non usa il rigore di dritto sociale.* — 1486. *Dimostrazione rigorosa del dritto:* — 1487. *la Chiesa ha dritto ad avere una forza esecutiva.* — 1488. *Obbiezione e risposta.* — 1489. *Epilogo delle teorie di dritto* sacro.

Data una lieve idea dell' organismo prodotto nella Chiesa dal fatto associante, dobbiamo indicare come vengano ad essa applicati i nostri principii in materia di poteri sì politici come civili.

1459. Incominciamo dai primi: essi risiedono nel superiore [990]; il superiore nella Chiesa è il Papa [1455]. In lui dunque risiede la pienezza dei poteri politici, ed a lui tocca distribuirli; non a proprio arbitrio, ma a norma delle divine istituzioni [1057] e, dove [1060] queste gli lasciano libertà a norma dello scopo sociale. Così p. e. il suddividere la propria autorità ai Vescovi non è ad arbitrio di lui, poichè è nella divina istituzione la quale in questo è conforme alla natura [690] di ogni società; ma il de-

terminare i limiti e le giurisdizioni è cosa ov' egli dee, secondo il ben sociale, da sè disporre. E dite lo stesso di ogni altro politico ordinamento del poter costituente.

1460. Se la diramazione dell' autorità nei Vescovi è di istituzione divina, in essi diramasi per conseguenza anche il poter *deliberativo* e in quanto conosce per via d' *ispezione* i bisogni dei sudditi [a] e in quanto li propone per via di *rimostranza* al pastor supremo [2070]. Il parlar de' Vescovi nella Chiesa è dunque autorevole anche dove non è infallibile [1187], e però nei concilii essi parlano realmente da giudici essendo questo appunto il carattere del giudice, l' autorità [1186]. In quanti modi essi possono e conoscere e rappresentare al Gerarca supremo la verità, a noi non tocca il cercarlo; come nè tampoco qual dritto abbiano sopra di lui nei varii casi le lor rimostranze per legge *positiva* della Chiesa. Per *naturale* legge della società monarchica apparisce [1189 seg.] che mai non potranno aver dritto di costringerlo a cosa che non sia autorevolmente dichiarata ordinamento divino: per natural discorso poi, e coll' osservazione dei fatti è facile il comprendere quanta sia perfetta nella Chiesa questa doppia *funzione d' ispezione* e di *rimostranza* organizzata su tutta la terra con si stretta unità di subordinazione, e con tanta libertà di proposte [CXXVII].

1461. Al poter *deliberativo* va naturalmente congiunto più di ogni altro il *legislativo:* onde è chiaro che a proporzione del primo e il Papa e i Vescovi possederanno il secondo. Al Papa dunque la legislazione universale, ossia *protarchica* della Chiesa, ai Vescovi apparterrà la legislazione *deutarchica* dei suoi consorzii ossia delle diocesi. E siccome la *Protarchia* nel perfezionarsi va a sè richiamando certi poteri, che nel primo incremento di società na-

---

a E *ispettore* appunto significa *vescovo* nella greca origine.

scente appartengono naturalmente ad ognuno, benchè subordinato, che partécipi l' autorità [710, 1233 ecc.]: così col crescere della Chiesa sarà necessario l' avocare al suo primo Gerarca certe cause, che nel primo suo nascere furono attribuite a competenza inferiore. Quelle dunque che certe sette (e specialmente il Giansenismo) chiamarono invasioni del Papa sopra i dritti episcopali, sono realmente una speciale applicazione del dritto ipotattico [710], di quel dritto medesimo per cui la pubblica sospende l' uso di certe coazioni in mano all' autorità domestica, ne corregge gli errori, ne dirige a ben pubblico la privata autorità ecc. La Chiesa coll' esser società *divina* non lascia di avere la *natura sociale* con tutte le sue proprietà e perfezioni: or perfezione appunto è nella maggior società il poter correggere ed ordinare la minore [708].

1462. I tre poteri finora considerati ottengono l' ultima perfezione del potere *esecutivo* ripartito nelle quattro sue parti, cioè *governo*, *amministrazione*, *giustizia* e *milizia*. Esaminiamo la natura di tal potere nella società che stiam contemplando.

1463. Essa, abbiam detto [1433], abbraccia un doppio *movimento* (nel che consiste appunto la differenza della Chiesa da ogni società materiale), cioè movimento interno delle anime verso Dio, movimento esterno degli uomini fra loro, diretto a sussidio del primo. Or il potere esecutivo è quello appunto che imprime personalmente in forma concreta agl'individui il movimento decretato dagli altri poteri socialmente in forma astratta ed universale [1103]. Dunque vi sarà nella Chiesa un doppio potere esecutivo, come vi è un doppio ordine di movimento sociale.

Il potere esecutivo *esterno* dipenderà immediatamente dalla visibile autorità gerarchica ordinatrice degli uomini: l' *interno* dipenderà immediatamente *per sè* dalle istituzioni di Dio, immediato governante dei moti interni delle anime [692]. Avvertite però che fra l'interno e l'esterno movimento del fedele vi è quel medesimo na-

turale legame che fra l' interno e l' esterno dell' uomo. L' esecuzione dunque, ogni qual volta si compie pel ministero d'uomini, dipenderà dal misto dei due poteri, non essendo *naturalmente* possibile, p. e. che l'ignorante s'istruisca e creda senza chi gli predichi esternamente; nè che il sacerdote compisca un rito materiale, senza che la materia apparisca ecc. Dal detto voi vedete essere inseparabili *nell' autorità* ecclesiastica i due distinti poteri, benchè sieno (appunto perchè distinti) separabili *nelle persone*. Si danno dunque due specie di *persone superiori* nella Chiesa; ma colui in cui posa la pienezza dell' *autorità* dee necessariamente congiungere l'uno e l'altro potere.

1464. Osservate inoltre che l'ordine *esterno* essendo [1433] sussidiario all' *interno*, questo è primario e più nobile, quello secondario e subordinato. Onde, allorchè fra loro s' incontrano, l' esterno serve all' interno e non viceversa. E nel capo supremo della Gerarchia la radice, per così dire, dell' esterno è il potere interno, senza cui quello mancherebbe dell' unità di fine ultimo [454, seg.], essenzialissimo elemento della social perfezione.

1465. Osservate per ultimo che il governar uomini applicando loro le leggi esterne esige occupazione meno assidua e meno individuata, giacchè le azioni da governarsi sono soltanto le pubbliche; mentre il governar anime, vale a dire regolarne il movimento interno verso Dio, è lavorio continuo e quotidiano, continuo essendo e quotidiano l'omaggio di ciascun fedele al suo Signore, e il bisogno di luce, di conforto spirituale, e per conseguenza dei mezzi che soddisfanno a tal bisogno. La Chiesa dovette dunque suddividere assai più il potere *interno*, che il *pubblico* [697]; nè dall' essere gl'inferiori ministri in possesso del potere interno può legittimamente inferirsi, come certi settarii inferirono, che sieno pure in possesso dell' esterno potere pubblico.

Le particolari associazioni ove un interno ministro provvede al bisogno *quotidiano* di condotta spirituale, diconsi nella Chiesa *par-*

rocchie, e sono nella società spirituale ciò che nella materiale società pubblica è la società *domestica* [448]. Onde tanto ripugna nella società spirituale uguagliare i semplici preti o parrochi a' Vescovi, quanto nella pubblica ripugnerebbe il dare ad ogni padre di famiglia autorità uguale a quella dei governatori di provincia. Come mai il sig. Guizot, che pur mostra voler filosofare, non vide questa verità si evidente, che la preminenza delle autorità pubbliche è naturale, che per conseguenza fu necessaria anche nella pubblica società ecclesiastica? che se fu necessaria, Iddio non potea mancare d' istituirla [a].

1466. È facile il vedere quali sieno gli organi del Potere *esecutivo-interno* nei quattro suoi rami. Esso dee governar le menti e le volontà; e questo si compie per mezzo di promulgatori della *verità* e del *dovere*, vale a dire per mezzo dei *predicatori* e *direttori* di coscienze [CXXVIII], i quali essendo ministri della comunicazione fra Dio e l' anima, ognun comprende quanto sieno per ogni dritto e divino e ancor naturale, *anzi per necessità delle cose*, indipendenti dal poter temporale. L' errore dunque dei protestanti e dei politici loro eredi, che vorrebbero soggettare al governo la direzione delle anime e la predicazion del vangelo [876, e XCV], non è soltanto una empietà, ed una ingiustizia, ma è di più una ridicolezza, appoggiata tutta al supposto che il vangelo non possa predicarsi senza pubblicità. Or si ricordino che la predica fu prima del pulpito, e i

---

a Se avesse avvertito quanto è *naturalmente* necessaria codesta divina istituzione, non ci avrebbe presentato come *primitivo* il governo della moltitudine, che *Egli stesso* dice (pag. 152) *incapace* di governare; nè per darci ragione della politica preminenza episcopale ci avrebbe parlato (ivi col. 2) della *difficoltà di muovere* i preti (*l'embarras de leur déplacement.*), *Egli* che a pag. 162 li fa correre dapertutto come porta-lettere delle Dame Galle: *Elles le consultent. Partout. . . . un prêtre voyage.*

fedeli prima che la loro adunanza: e comprenderanno quanto sia indipendente da ogni scettro l'interno governo delle menti, che la Chiesa esercita portando pel mondo il *buon annunzio*.

1467. L' *amministrazione* delle *ricchezze spirituali* è affidata al ministro dei Sacramenti che ne sono il canale ordinario; ed ai ministri medesimi è affidato ancora il poter *giudiziario interno*, in quello che suol chiamarsi il *foro interno*. Qui il giudice ha organo della *forza* il reo medesimo, o, se questi non voglia sottoporsi a giusta sentenza, sottentra alla esecuzione il braccio ineluttabile di un Dio vendicatore. E tanto basti aver accennato del *potere esecutivo interno*, per far intendere come anche qui si avveri la general teoria dei poteri politici [1049] da noi stabilita: il dirne più oltre è a noi interdetto dalla natura del nostro soggetto.

1468. Vegnamo al potere *esecutivo esterno*. È chiaro che il *governo* è funzione della *Gerarchia*, come questo nome stesso accenna: i Canonisti poi mostrano come il *governo esterno* è per sè funzione dei Vescovi sotto il Gerarca supremo, nè può parteciparsi da inferiori ministri se non come da lor delegati; il che tutto derivandosi da *positiva* istituzione or divina or ecclesiastica, è alieno da noi il dirne più a lungo; ma dobbiamo assumerlo qual *fatto* preliminare [1407], la cui ragionevolezza abbiam poc' anzi mostrata pel divario di assiduità che esigono i due governi [1465] interno ed esterno.

1469. Più proprio del nostro assunto è l' esaminarne il potere *amministrativo esterno* sopra beni temporali: ma prima che di tal materia io favelli, debbo far osservare al savio lettore e *veramente* imparziale, che io m' inoltro ardimentoso in un' arena ove hanno gran giuoco le passioni umane sì nell' operare sì nel censurar l' operato. Parlando colla fredda ragion del filosofo io debbo chiarire *il dritto* e non l' uso che taluno può averne fatto: parlando da filosofo sinceramente cattolico, debbo rivendicare alla Chiesa il suo

avere, non già difendere a qualche ecclesiastico la impunità del peccare. Mentre riverisco nella divina associazione un dritto che per natura le compete, io detesto *con Lei ed ammaestrato da Lei*, ogni abuso che se ne sia mai fatto non pur dai privati, ma eziandio dagli stessi principi della Chiesa. E benchè stimi questi abusi assai men frequenti di quel che la malignità suol dipignerli, pure nel mio filosofare non sono sì astratto, da non comprendere dovervi essere difetti ovunque sono uomini, ed a tali difetti incitamento acutissimo essere le ricchezze: *effodiuntur opes irritamenta malorum*. Ma come non cessano per l' abuso gli altri diritti [1014] (altrimenti non esisterebbe più dritto umano) così per l' abuso di alcuni chierici non cessano i dritti inerenti alla lor condizione. Or di questi in materia di *ricchezza* ossia di beni temporali io tolgo adesso a discorrere, e, per quanto sia possibile, con raziocinio da filosofo e con riverenza da cattolico.

1470. E in primo luogo *la Chiesa ha ella* PER DRITTO NATURALE *ricchezze da amministrare?* La quistione si risolve in altre due: 1.° La Chiesa ha ella ricchezze? 2.° La Chiesa debb'ella amministrarle da sè? Se in Otahiti o nello Spitzberg io dicessi a quei selvaggi, esistere nelle colte regioni di Europa un'associazione di milioni di uomini dedicati ad un culto pomposo, a ministerii che assorbiscono l' intera giornata dei ministri in tutto il corso del loro vivere, ad opere di carità estesissima ecc. e che questa società *non ha ricchezze*, cioè non *possiede valori disponibili*; non crederebbero certo questo prodigio: *ex nihilo nihil*. Or ciò che essi non saprebbero credere molti pubblicisti hanno voluto stabilirlo come legge ordinaria, e ad una società d' uomini sacrificati al ben pubblico, vollero, per compenso di lor fatiche, o togliere il dritto di possedere con che vivere o quello di amministrare il posseduto.

1471. Ma nel progresso odierno della scienza di naturale diritto, non pur fra cattolici, ma anche fra miscredenti e fra i più accaniti

di loro [a] si sono trovati animi abbastanza equi per detestare la tirannide di tal vessazione fomentata all' opposto da centinaia di politici sedicenti cattolici.

Prima che ad essi io risponda, li priego ad avvertire che vi è per la Chiesa come per lo stato una doppia maniera di possedere, cioè possedimento *di ordine pubblico*, con cui si ordina l'operare in materia di ricchezze: possedimento *di ordine civico* con cui si usano e si consumano i valori materiali [1282 e seg.] di esse ricchezze. Da ciò che altrove abbiamo detto di questo doppio dominio, ognuno vede che il dominio pubblico appartiene al superiore, il privato a quei membri o corporazioni che ne sono investite, e siccome la Chiesa universale non suol possedere se non politicamente, (giacchè come Chiesa universale non possiede civicamente, se non forse negli stati pontificii) così i possessori ecclesiastici di ordine civico possono in molta parte andar soggetti al regolamento pubblico della società politica siccome diremo fra poco [1475, seg.] Dal che si comprende di qual dominio io parli, quando dico che la Chiesa può possedere e amministrare; intendo asserire che le corporazioni o individui particolari possono acquistare il dominio civico in tutte le società pubbliche; e che questo dominio privato dev' essere dall' autorità suprema ecclesiastica indirizzato socialmente per modo che, servendo in privato all' uso a cui è destinato, sia insieme subordinato al comun bene della Chiesa [b].

---

[a] BENTHAM che non arrossì nel condannare a morte tutti gli ordini monastici *a nome della ragione* (t. 1, pag. 78), pure protesta contro l' avarizia che li spogliò: *On les a traités comme des ennemis aux quels on faisait grâce.* GUIZOT dimostra che la Chiesa è vera società con vera autorità e la loda come possidente (*Civil. Eur.* Leç. 6. e *Civil. Franc.* pag. 527), e HALLAM (stor. med. evo pag. 47, cap. 7) ammette che può essa possedere *senza cagion di biasimo*.

[b] Un' applicazione potrà chiarir la dottrina. Supponete che un privato lasci ad un convento una rendita per messe fondata sopra risaie o altre colture

A rendere questa proposizione evidente secondo i principii di natural dritto io dimando: la Chiesa è ella composta d'uomini? sì. Gli uomini hanno dritto di possedere? sì [389 seg.]. Il possessore, quando non offende i dritti altrui, può egli disporre a suo talento del posseduto? sì [402]. Molti possessori possono eglino associarsi per ottenere un bene spirituale obbligatorio? sì [773, 885]. Questa società ha ella un'autorità? sì [526, seg.]. Quest' autorità debb' ella unire gli sforzi esterni *anche pecuniarii* degli associati in quanto son necessarii al fine sociale? sì [1177]. L'autorità medesima è ella giudice competente di ciò che conviene a tal fine sociale? sì [1090]. I suoi sudditi sono obbligati a concorrere al fin sociale secondo un tal giudizio competente? sì [1177].... Dunque 1.° la Chiesa, vale a dire la legittima sua autorità in ordine al fine suo proprio [730], non solo *può*, ma *dee* riscuotere dai suoi associati ciò che ella giudica necessario al fine *esterno-interno* [1432] dell' associazione, ed essi *debbono* contribuirvi. Dunque 2.° se i possessori associati vogliono impiegare dei valori per promuovere questo fine, anche oltre la stretta loro obbligazione, essi sono padroni, salva la giustizia, d' impiegarveli, per lo meno come sarebber padroni, d' impiegarli in carrozze, in teatri, in palazzi, in viaggi. E la società a cui essi daranno codesti capitali, li possiederà con quel medesimo dritto *almeno*, con cui la società dei commedianti possiede i denari contribuiti al teatro. Non si dirà, spero, che le *pretensioni della Chiesa*

---

insalubri. I religiosi ne saranno proprietarii nell' ordine civico; ma se l'autorità suprema della Chiesa giudicherà pericoloso al ben pubblico del cattolicismo il lasciare in arbitrio dei privati possessori la determinazione del numero delle messe da celebrarsi, ben potrà ordinare per impedire gli abusi che tal determinazione dipenda da certe condizioni, che ella assegnerà. Supponete che nel tempo stesso l' autorità politica ordini per pubblica sanità la soppressione delle risaie in quella regione, i religiosi possessori privati andran soggetti a tal pubblico ordinamento come ogni altro cittadino.

sieno esagerate, quando ella chiede ciò che non viene ricusato ad un branco d' istrioni [CXXIX].

1472. Or se la Chiesa possiede ricchezze *per ordinarle al suo fine*, è chiaro che ella dee da sè stessa amministrarle. Se pure certi politici suoi antagonisti non vorranno porla nel numero dei mentecatti o stupidi, cui si dà un tutore; e non vorranno negare capacità di amministrare i beni materiali a colei cui fidano, o fingono di affidare, la loro intelligenza e la loro coscienza. Se a tanta ingiuria non vogliono indursi, dovran confessare che anche il dominio della Chiesa inchiude il dritto di *disporre* [402].

1473. E in chi risiede il poter *amministrativo* della Chiesa? Ricordate di grazia i principii da cui si chiarisce il dritto, ed i fatti da cui questi principii vengono ridotti al concreto. L'amministrazione sociale [1282] può essere e *politica* e *civica*: *politica* è quella con cui regola i possessori nell'uso del loro dominio, facendo sì che concorrano al ben comune, e questa specie di *amministrazione* è piuttosto un *governare* che un vero amministrare: *civica* è quell' amministrazione con cui una società consuma i valori necessarii alla propria sua esistenza e perfezione. È chiaro che la sociale amministrazione *politica* si estende a tutti i beni dei cittadini e dei loro consorzii; la *civica* si estende solo ai beni propriamente *sociali*, cioè addetti ad uso della società.

1474. Or nella Chiesa le varie diocesi, i varii collegii, le varie istituzioni pie, sono altrettanti consorzii omogenei della Chiesa universale; questa dunque potrà ordinare intorno ai loro beni ciò che sarà in tal materia necessario al ben pubblico di tutta la società cattolica [a]; ma *consumare* i beni ecclesiastici apparterrà a quei

---

[a] Dal che si vede come la Chiesa, ossia la suprema autorità ecclesiastica, ha, come ogni altra autorità suprema, il dritto di esigere gravezze ecc. [1177]; nè vi ha stranezza maggiore, che pretendere nella Chiesa un *governo del mondo* il quale non faccia spender nulla ai governati.

consorzii o individui, al cui mantenimento essi son destinati da coloro che ne trasferirono nella Chiesa il possesso. Ciò che delle Diocesi abbiam detto rispetto alla Chiesa, dee dirsi dei minori *consorzii* o *gruppi* rispetto all' autorità Diocesana: il Vescovo ordinerà i beni di questi *politicamente*, ma non ne disporrà nell' ordine civico a suo talento.

1475. Ma la Diocesi, consorzio *omogeneo* del TUTTO Chiesa, è come vedemmo altrove [1421, segg.], un consorzio *eterogeneo* nello stato, come lo stato o la nazione sono un consorzio *eterogeneo* nel TUTTO Chiesa. Potrà dunque lo stato (parliamo sempre secondo i principii puramente naturali e prescindendo dalle leggi positive) ordinare *politicamente* intorno alle ricchezze delle Diocesi ciò che a ben dello stato è richiesto, purchè non si opponga al bene del TUTTO cattolico, del quale è consorzio lo stato medesimo, è ordinatrice la suprema autorità ecclesiastica; ma il *consumare*, ossia usare nell'ordine *civico* queste ricchezze appartiene all' autorità della Diocesi e dei consorzii subordinati, e non allo stato [CXXX].

1476. Queste distinzioni, che non so se da tutti si osservino accuratamente, faranno comprendere d' onde muova la discordanza degli autori intorno alla natura della ecclesiastica *immunità reale*, *se sia di dritto naturale o positivo?* Se si riguardano i beni della Chiesa come ordinabili al bene di tutta la società cristiana, è evidente niuna autorità dei consorzii (Stati) potersi opporre al bene del TUTTO; e ciò per dritto di natura [704, segg.]: dunque sotto questo aspetto apparisce di natural dritto la immunità. Ma l'ordine con cui da un maggior TUTTO si procaccia il ben comune, non si oppone in molti casi a certi intenti particolari di un *consorzio* [701]: così per es., gli ordinamenti municipali intorno alle coltivazioni lasciano piena libertà in molti casi alle disposizioni domestiche. In questi casi lo stato, consorzio della Chiesa universale, ha dritto ad *ordinare* (non a *consumare*) le ricchezze di Chiese particolari, con-

sorzii dello *stato* come gli altri beni dei particolari, e secondo le stesse leggi di giustizia distributiva [742], al ben comune: qui dunque la immunità, se venga conceduta, è dono di liberalità, e però dritto *positivo* non *naturale*. La immunità dunque per la Chiesa universale è dritto *naturale* (posta la Cristianità); per le chiese particolari è dritto *positivo*, posta la concessione dei sovrani [CXXXI].

1477. Domanderà qui forse taluno se debba dirsi altrettanto della *immunità personale*? Il quesito a dir vero apparterrebbe piuttosto ai dritti del poter *governativo* [1137] che dell' *amministrativo*; ma poichè la voce *immunità* qui lo richiama naturalmente, lo abbiam qui riserbato, ed ecco in breve i principii con cui si risolve. La Chiesa può riguardarsi e in uno stato che si professi cattolico, e in uno stato ove si tolleri ogni religione come bisogno dell'uomo e della società, e in uno stato ove ogni religione per empietà si disprezzi. Di questo è inutile trattarne: questa empietà contro natura non può stabilir dritto alcuno. Esamineremo dunque soltanto i due primi ove può trovar luogo il dritto naturale.

1478. Lo stato cattolico è egli *consorzio* ossia parte della Chiesa? Sì certamente [1422]. Non può dunque impedire alla Chiesa il destinare agl'impieghi diretti al suo fine universale, quei soggetti che vi crede necessarii. Quindi è, che dove le cariche secolari ed altri pesi consimili sono incombinabili coi doveri degli ufficiali della Chiesa, un poter laico non può, fra cattolici, addossarne loro il debito. Questa conseguenza nasce dalla *natura* stessa della società ipotattica [703, seg.], *supposto il fatto* della cattolicità di uno stato. Ma se togliam questa ipotesi, se suppongasi che uno stato non conosca Chiesa cattolica, e però non ne faccia parte, ma che ciò non ostante, riguardando la religione come molla politica, creda abbisognare di chi la coltivi nei popoli, gli ecclesiastici saranno agli occhi suoi come gli altri impiegati alla istruzione ed alla educazione, ed avranno i dritti medesimi e privilegi così per le persone come

pei collegi ossia per le associazioni religiose [CXXXII]. Avvertasi però che, dover dello stato essendo il credere [885], la sua incredulità non partorisce vero *dritto* interno, ma solo impedisce all'autorità della Chiesa di pretendere con dritto *rigoroso* l'assenso alla fede ed ai precetti di Cristo [1418]; e le conseguenze politiche di tale assenso. Dunque la immunità personale nel senso sovra espresso è per sè, asssolutamente parlando, *naturale* attributo di una società, qual dai cattolici si riverisce la Chiesa, veramente divina.

1479. Gli stessi principii finor applicati al governo ed all'amministrazione, ci mostrano qual sia nella Chiesa l'esterno poter *giudiziario*. Ella deve applicare alla società cristiana gli ordinamenti di Cristo diretti al fine supremo della eterna felicità: ed applicarli, come ogni altra società, a sudditi or obbedienti or ricalcitranti [1049, IV].

1480. Negli obbedienti ella dee guidar le intelligenze [1420], dunque dee giudicar delle dottrine *se sieno conducenti a quel fine*. Sieno esse propalate a voce, o fissate in carta, o rappresentate in immagini, o trasmesse per qualunque altra forma, ciò nulla monta: la Chiesa è governo d'intelligenza in ordine al vero anche interno; e però ha dovere e dritto d'impiegare i mezzi *pratici* ossia *fisiologici* [1433] e però d'impedire nell'esterno *ogni* incitamento al falso [900 seg.]

1481. E siccome, oltre le intelligenze, Ella dee pure guidare le volontà e le azioni, Ella è dunque giudice ancor dei dritti materiali nell'ordine spirituale, in quanto cioè essi possano o condurre o distogliere dalla osservanza dei doveri cristiani e dal fine a cui essi mirano. Benchè dunque non possa rogar leggi in ordine al ben materiale; pure se una legge civile, o altra istituzione qualunque, contrasti colle norme della natura o della fede, Ella può, Ella dee dichiararne l'errore e la invalidità [1447]. Ognun sa con qual furore abbiano inveito i politici eterodossi contro questa specie di VETO

sì *essenziale* alla natura della Chiesa cattolica, e sì favorevole alla libertà ordinata dei popoli cristiani [1036 segg]: ma le loro smanie non possono trasmutare la natura delle cose. O convien dire che la Chiesa non deve *ordinare i popoli al vero, al giusto*; o conviene permetterle ch' ella protesti eternamente contro la ingiustizia e la falsità; e protesti con voce anche più forte, quando queste, vestite di forme legali, parlino dall'alto dei tribunali: Ella è anche in questo caso la protettrice nata dalla vera libertà dell'uomo onesto contro l'oppressione dei legulei.

1482. Ogni società esterna dovendo governar l'esterno dei sudditi, va soggetta ad esterne resistenze e violazioni, cui si oppone il giudizio *criminale* [1194]. La Chiesa è società anche esterna [1432]; dunque ella dee giudicare dove sia *delitto* [791], che combatta il fine sociale, ed imporgli tal pena che ne freni gli eccessi futuri e ne riordini i passati [798 segg.].

1483. Ma quali ne saranno le *pene spirituali*, dissero certi o pubblicisti o canonisti che vollero togliere alla Chiesa ogni poter coattivo; e per *ispirituale* intendeano tal pena che ferisse soltanto lo spirito [1433]. Chiunque si è formata della sacra società una retta idea comprenderà quanto vadano errati costoro, dal Bentham ragionevolmente ripresi [825]; *spirituali* ne sono le pene come è spirituale la società medesima, vale a dire in quanto sono ordinate ad un fine spirituale: così è *spirituale* la predica, *spirituale* il sacrifizio, *spirituale* il culto esterno [223 seg.]. Ma poichè esse pene debbono muovere al bene l' uom sensitivo, il quale non si muove da amor dell' ordine, dovranno colpirlo nella parte materiale [807 seg.]. E tanto più, se il suo esempio tendesse a contaminar gravemente la intera società: bandirnelo potrebbe allora esserne pena assolutamente necessaria, ed anzi ancor mite; e pure l' esserne escluso porterebbe gravi conseguenze *ancor materiali*, di cui parlano

i Canonisti trattando della scomunica [a]. La Chiesa ha dunque, al par d'ogni altra società, il dritto ancor di punire, e punire con pene esterne.

Si domanderà forse quali sieno i limiti di tal dritto, e specialmente in ordine alla pena di morte, giacchè un certo sentimento connaturale al cristianesimo ci avverte altro esserne lo spirito da quello delle società puramente umane. Al che se rispondere io dovessi da teologo o da canonista, cercherei nella tradizione o nella legislazione ecclesiastica ciò che dalla Chiesa fu determinato [b]: dovendo rispondere da filosofo, non ho altro a fare se non ricorrere ai principii ed inferirne conseguenze. I principii dell'operare debbo dedurli dalla natura dell'essere: or l'essere della Chiesa cristiana mi presenta, come ogni altro, un elemento *specifico* ed uno *individuante*. Considerata *specificamente* ella è una società spirituale; ma viene *individuata* dalla istituzione e dalla dottrina del divino suo fondatore e maestro [1430]. Il quesito proposto si divide dunque in due: 1.° una società spirituale ha ella, nel punire, limiti più ristretti di una società materiale? 2.° la istituzione divina esclude ella *per sè* il dritto di punir colla morte?

1484. Nel rispondere al primo dobbiam distinguere i limiti astratti dai concreti: in astratto il limite della pena è la sua *necessità* [832, 431]: e sotto questo aspetto è chiaro che la società spirituale non può avere limiti più ristretti, giacchè se dicessimo non poter questa infliggere le pene che sono *necessarie* alla sua conservazione, verremmo a torle ciò che compete ad ogni essere intelligente, il *dritto* anzi il *dovere* di conservarsi [271 segg.], e la condanneremmo, per sè stessa alla morte.

---

a Essere esclusi dalla mensa, dalla casa, dalla conversazione, da'negozi ecc.

b Chi ne fosse curioso può leggere la Bolla dommatica di Giovanni XXII contro Gio. Gianduno e Marsilio da Padova, nel Continuator del Baronio, anno 1327.

1485. Ma il rigore di pene severe e specialmente della morte, può egli essere talor *necessario* ad una società spirituale? Ho dimostrato altrove [544] che un governo spirituale, poichè penetra nell' intimo a governare dell' uomo perfino i pensieri, abbisogna di minori austerezze nella esterna coazione. Ciò non ostante non oserei asserire che *mai assolutamente* non possano essere necessarie pene ancor estreme perchè le pene riguardano coloro appunto i cui pensieri e volontà resistano al giogo soave del comando ordinario e spirituale; e che, men puniti, potrebbero portare alla società estremo eccidio. Ond' è che, senza parlare delle *società di errore*, le quali sempre hanno sentito la necessità di sostenersi con mezzi violenti, nel Popolo Ebreo la società religiosa maneggiava la spada al par della civile, e in molti casi a dispetto ancor della civile [a].

Dal che parmi evidente non ripugnare *per sè* a società spirituale l' usar pena anche estrema, specialmente fra popoli ancor rozzi ed incolti [826]. Ma che diremo della società cristiana ammaestrata da un Dio che muore pei suoi nemici, ed assicurata di perpetua esistenza dalla onnipotenza di sua parola? Questa parola non la dispensa certamente dall' usar dei mezzi *necessarii*; ben può per altro rendere men necessarii i mezzi più violenti; e meno conformi alla mansuetudine della croce... Ma io m' avveggo che sto per uscire dai cancelli di pura filosofia, e però mi arresto: abbastanza parlò la Chiesa col vietare ai suoi armi e sangue, e col rimettere sempre al braccio secolare le vendette più acerbe. Così Essa ha mostrato qual è il suo spirito come cristiana: prima noi abbiamo fi-

---

a Samuello uccise Agag, Elia i sacrificatori di Baal ecc. ecc.: nel che potrà taluno ravviasre istinti superiori a natura; ma continuo era ed ordinario il congiugnere col sacerdozio le armi e in molti casi la legge religiosa obbligava ad uccidere i colpevoli, ed armava a tal uopo ancora i Leviti [CXVI].

losoficamente chiarito qual sarebbe il suo *dritto* come pura società spirituale, se Ella volesse usarlo.

1486. Bramò taluno veder questa dimostrazione ridotta al rigore di forma scolastica: di che lo soddisfarò qui brevemente.

Ogni legittima società ha naturale dritto ai mezzi necessarii di conservazione dell'ordine: or in ogni società indipendente, anche spirituale, mezzo moralmente necessario è il potere coattivo materiale: dunque ogni società tale ha natural diritto al poter coattivo materiale. Dunque anche la Chiesa società indipendente spirituale.

Dimostro la minore. L'ordine fra gli uomini può essere turbato anche colla violenza; ma questa si reprime *solo* col poter coattivo materiale: dunque ogni società indipendente abbisogna di tal potere (N. B. La società dipendente può aver appoggio nella superiore e però non ne abbisogna assolutamente in sè medesima).

Dimostro la maggiore del secondo argomento. *L'uomo* è composto di anima e di corpo con tal legame che, nella generalità, è moralmente impossibile ch'egli conservi l'ordine spirituale a fronte di violenze e trame: or l'ordine sociale consiste nella generalità di una retta direzione morale: dunque la violenza può molte volte offendere l'ordine di una società anche spirituale.

Si potrà obbiettare che essendovi un potere incaricato dell'ordine materiale, a questo si dee ricorrere per combattere la violenza.

Ma questa obbiezione 1.° inchiude un falso supposto, che il potere temporale sia esclusivamente incaricato dell'ordine materiale: i poteri si distinguono, come ogni facoltà, dal *fine* [1432] e non già dalla *materia* in cui operano: l'uno e l'altro potere opera sopra soggetto materiale e spirituale ad un tempo. 2.° Inchiude una contraddizione, perchè farebbe l'*indipendente dipendente*: la Chiesa, secondo tal dottrina, non avrebbe in sè *sola* tutta la forza necessaria per conservarsi: or chi non ha in sè la cagione del proprio essere è dipendente: dunque la Chiesa sarebbe indipendente per ipotesi, dipendente per necessità; il che è contraddittorio.

1487. Considerazioni analoghe alle precedenti ci mostreranno esservi nella Chiesa il diritto ad una forza interna e *civica* e *politica*, ma non alla forza *guerresca*. (tranne il caso ove in una persona stessa si congiunga collo spirituale il poter temporale, nel qual caso la milizia appartiene al poter temporale). La Chiesa ha dritto a forza civica e politica, perchè i dritti della Chiesa alla obbedienza dei suoi seguaci sono dritti *rigorosi*, appoggiati alla lor dichiarazione *volontario-doverosa* [886]; la comunità associata può dunque forzar ciascun socio e ad eseguir le leggi e a mantener la unità sociale ordinata allo spirituale. Ma sopra i non associati, mancando la esterna dichiarazione lor volontaria, essa non ha verun dritto evidente [1446]. Dunque non può, *come Chiesa*, usare verso essi la forza. Se non che essendo ella sempre o in uno stato temporale, o, se questo manchi, investita ella pure del poter temporale, sempre ella avrà milizie da contrapporre agli aggressori, quando questi non sieno i sovrani naturali dello stato ove ella si formò, come accadde al tempo dei Cesari in Roma [CXVI]: ma quelle milizie non saranno, propriamente parlando, *ecclesiastiche*.

Obbietterà forse taluno. — Se la Chiesa ha dritto ad usar forza materiale contro i sudditi per conservarsi, perchè non avrà dritto ad usarla contro aggressori esterni, i quali le portassero sterminio? — Rispondo: perchè i sudditi ricalcitranti guerreggiano direttamente contro l' ordine spirituale, da lor prima riconosciuto come divino, di cui la Chiesa è *per sè* custode; ma gli aggressori infedeli assalgono propriamente la *Cristianità*, vale a dire le nazioni cristiane e non già l' *ordine della Chiesa*, il quale sta nella dipendenza dei fedeli dalle sue leggi. Or la esistenza delle nazioni è naturalmente affidata al poter politico ed allo etnarchico [1230, 1400]: a questi dunque appartiene la forza guerresca destinata a difenderla. Ciò non vieta che non possa la Chiesa operare per congiungere gli animi dei regnanti ed animarli a compiere il loro debito etnarchico;

ma non rende *ecclesiastica* la forza di cui appartiene ai regnanti *naturalmente* la direzione. Le crociate dunque, dirette contro gl'infedeli, erano propriamente milizia della *Cristianità*; dirette contro gli eretici, poteano riguardarsi eziandio come *forza civica* e *politica* della Chiesa.

Dopo aver detto dei poteri politici dovremmo dire dei doveri che nell' ordine *civico* essi dovrebbon compiere. Ma ci sembra superflua una tal trattazione; giacchè, essendo l' ordine civico un effetto dell' operare dei poteri politici, nel parlar di questi tanto già abbiam detto, quanto basta a lieve *saggio*: innoltrarvisi sarebbe opera immensa.

1488. Riepiloghiam dunque il detto intorno alla società spirituale, che sotto nome di CHIESA CATTOLICA forma la forza animatrice della etnarchia cristiana [1444]. Abbiam veduto come nell' essere suo *spirituale esterno* ella acquisti e conservi esistenza , prima pei quattro poteri esecutivi interni che con forza ineluttabile annunziando il *vero* e il *giusto* , formano nell' ampiezza di tutta la terra una società di fede e di amore adunata da ogni popolo e tribù e lingua: poi pei quattro poteri esecutivi esterni, che risultano *naturalmente* dall' essere ella una indipendente società d' uomini. Resta ora che passiamo a mirarla qual società di nazioni ; ma con nulla più che estrarre le leggi morali della *cristianità* dalla idea di *etnarchia* già spiegata [1357 seg.]; aggiugnendo a queste pochi tocchi di pennello che le dieno quegli ultimi tratti caratteristici, per cui, il *Cattolico* possa ravvisarla in tutta la sua (se così posso dirla) *personal fisonomia* [532].

ARTICOLO III.

Della cristianità.

SOMMARIO

1489. *Primo dovers etnarchico: unitò* — 1490. *sue conseguenze: autorità: leggi, tribunali ecc.*— 1491. *Della influenza su gl'infedeli* — 1492. *se ne propone il problema principole.* — 1493. *Divario fra lo etnorchio* cattolica e la naturale — 1494 *dritto che ne risulto di difesa religioso.* —.1495. *Obbiezione 1.ª trotto doi doveri di suddito. Risposto:* — 1496. *obbiezione 2.ª dallo perturbozione dell'ordine politico. Risposta:* — 1497. *obbiezione 3.ª dolla fratellanza universole. Risposta:* — 1498 *obbiezione 4.ª dalla unità delle sette. Risposto.* — 1499. *Conclusione.*

1489. La Cristianità , benchè volontaria nel formarsi esternamente, è per altro internamente *doverosa* [886]. Ella è dunque una vera *etnarchia* [1362] , parto di insuperabil natura : e però ben può un sovrano o una nazione apostatar dalla fede ; ma conservarla senza formar unità d' interessi colle altre genti cristiane , questo è cosa impossibile. La unione fra principi e popoli cristiani è dunque il primo lor dovere etnarchico, dopo quello che è base della etnarchia stessa, la fede al vangelo ed alla Chiesa [1420].

1490. Questa unione esige un'autorità, una legge, un tribunale, ove si accerti il dritto autorevolmente, e se ne assicuri colla forza la esecuzione. Dunque tutto ciò che della etnarchia in generale si disse nella dissertazione precedente, tutto dee qui applicarsi al nostro soggetto. E poichè l' etnarchia è l' ultimo e sommo grado di perfezione nella natural società [1031 seg.], si vede che il Vangelo e la Fede non fanno se non compiere più perfettamente e più prontamente la grande opera a cui stentando giugnerebbe imperfettamente la guasta nostra natura.

Quell' amore positivo ed operativo che nella etnarchia dee legare naturalmente le nazioni associate [1262 seg.], acquista nella cristianità una forza immensamente superiore per la carità cristiana, che riguardando nelle genti associate, non solo la politica loro esistenza, ma anche i destini loro eternali, ne forma veramente un popolo di fratelli , più che una società di nazioni : e tempra così coll' amor universale degli individui, gli egoismi nazionali.

Quell' autorità che in ogni società dee tutela agli associati e alla loro unità, avrà qui per primo oggetto di tal difesa la unità di fede e di religione, base della unità etnarchica ; ed assicurerà sopra tale unità tutto il corpo della etnarchia e tutto l' intreccio delle sue relazioni [1369 seg.].

1491. Ma qual dritto avrà questa società divinizzata nel promuovere fra genti lontane la notizia del vero e l' amor dell' onesto? Questo è il solo punto ove si ricerca una qualche particolare attenzione nell' applicare le leggi generali della etnarchia alla Cristianità ; e però chiariremo qui le circostanze di dritto che cangiano nella società cristiana le norme dell' operare etnarchico, siccome altrove è detto [1382 seg.].

1492. L' etnarchia naturale ha dritto, dicemmo, a difendere *negativamente* la propria esistenza contro dottrine sovvertitrici dell'ordine ; ma non d'imporre alle nazioni associate dommi positivi : molto meno ha dritto d' imporli a nazioni straniere, o d' intromettersi ad esaminare fra esse le cause dei loro sudditi dissidenti. Se la ingiustizia di una nazione o di un sovrano verso qualcuno dei proprii sudditi rendesse lecito al sovrano e al popolo vicino l' intervento autorevole, è chiaro che non esisterebbe più governo tranquillo ; perocchè ogni reo , condannato nella propria società , potrebbe invocare la protezion del vicino e questo diverrebbe una corte d' appello o di cassazione contrapposta all' autorità della prima società. Or se non è lecito ad un vicino uguale accettare ed esaminare

altre appellazioni, perchè mai gli sarà permesso accettarle in materia di religione?

Queste ragioni mi fecero riprovare la sentenza del Grozio, il quale, senza veruna idea *di etnarchia*, permette ad ogni sovrano l' intromettersi a difendere i propagatori del Vangelo soltanto *perchè hanno ragione*: dal che ogni settario trarrebbe argomento a sostenere per giuste le invasioni armate, per difesa dei suoi *correligionarii*, giacchè questi, direbbe, *hanno ragione*. Ammessa poi la nostra teoria intorno alla *società etnarchica*, ne seguirebbe si, che nella etnarchia cristiana la suprema autorità etnarchica dovria [1384] proteggere il Vangelo fra le nazioni a lei suddite della Cristianità; ma non ne seguirebbe ch' essa potesse fra genti infedeli a lei straniere sostenere quegl' individui, che, abbracciata la religione cristiana, fossero dai loro sovrani perseguitati. Frattanto però e l' esempio di grandi Principi (Carlo M., Ottone I ecc.) e il senso cattolico di ogni uomo zelante sembrano dirci che una tal protezione non solo è lecita, ma è doverosa, o certo sommamente onorevole e magnanima [a]. Condanneremo noi dunque o gli esempii di quei Grandi o il sentir dei cattolici? No: ma chiarirem le idee.

1493. La etnarchia naturale, dicemmo, non ha dritto a difendere fra straniere nazioni i dissidenti, perchè essa non ha, se non il dritto di società naturale, e però nulla ha che fare coi sudditi altrui. Ella tratta con *uguali* quando tratta colle nazioni straniere [1385 segg.]; le due autorità hanno per iscopo uno stesso oggetto, cioè l' ordine materiale il quale non può ordinarsi da due contemporaneamente

---

a Siami lecito appagar qui l'affetto di ammirazione verso la Francia, poichè non soglio altrove dissimularne i torti. Fuor d'Europa ella è tuttora il regno cristianissimo, protettrice zelante dei cattolici contro ogni barbarie. V. Annali della propag. della Fede.

[1282]. Ma la etnarchia cristiana è di tutt' altra tempra, giacchè essa è un risultamento della società spirituale, da cui riceve anima ed attività. Essa è una società materiale che nasce naturalmente dal *fatto* della spirituale, ed accoglie perciò in unità d' interessi materiali tutti coloro che dalla Chiesa sono raccolti in unità di fede e di amore. Or la Chiesa a parlar propriamente, raccoglie nel suo seno non le società, ma gl' individui [1443]; giacchè gl' individui e non le società arrivano al fine spirituale del gaudio eterno [726] [a]. Questi individui dalla Chiesa vengono aggregati a varii consorzii omogenei, ai quali però non appartengono se non perchè son nella Chiesa [1422]. Dunque sono membri di quella medesima società spirituale ove le nazioni cristiane formano etnarchia, e in esse ravvisano un popolo di fratelli. Or un fratello non ha egli dritto ad essere aiutato dagli altri?

Il sentimento naturale e il cristiano parlano qui sì vivamente, che tutto l' indifferentismo della società moderna non bastò ad ottenerne il silenzio: e gli ambasciadori delle potenze cristiane da lungo tempo hanno preso le difese dei credenti contro la crudeltà musulmana: e in questo momento medesimo la Porta va modificando le applicazioni del Corano per compensare i soccorsi coi quali viene protetta contro la Russia. E nella famosa controversia fra cattolici e protestanti svizzeri, i primi protestarono energicamente contro l' invasione dei secondi nei conventi dell' Argovia, sostenendo che

---

[a] « La société est elle faite pour servir l'individu, ou l'individu pour servir « la société? ..... Mr. Royer-Collard a résolu cette question. » Les sociétés humaines naissent, vivent et meurent sur la terre: là s'accomplissent leurs destinées. Mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Après qu'il s'est engagé à la société, il lui reste la plus noble partie de lui même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à Dieu, à une vie future .... Nous, personnes individuelles, êtres doués de l'immortalité, nous avons une autre destinée que les États. (GUIZOT Civ. Eur. Leç. 1, pag. 14).

i beni di quelli appartenevano non già alla nazione, ma alla comunione cattolica, come diceano nella dichiarazione ufficiale (V. Gazz. delle due Sicilie 2. Apr. 1844).

1494. Quando dunque un persecutore infedele vuole estorcere ad un neofito atti contrarii alla fede, e pretende strapparlo dal consorzio della società cristiana, dalle braccia dei suoi fratelli, in tal caso la società cristiana, che toglie a difenderlo, non difende i sudditi altrui contro il loro legittimo sovrano, ma difende i proprii soci contro una ingiusta oppressione: soci in una società non materiale nel suo fine, ma visibile e materiale nei soggetti che la formano e nei mezzi che adopera.

1495. — Ma il neofito, prima fu suddito al proprio sovrano e poi socio alla cattolica unità — Fu suddito in ordine al temporale, dal che nol distoglie *per sè* la unità cattolica [1417]; ma non mai suddito in ordine alle verità religiose [874] che nella società cattolica egli abbracciò. Dunque allorquando il sovrano infedele vuole strapparlo a questa, egli opera senza alcun dritto, e così muove alla cristianità ingiusta guerra, dunque la cristianità ha dritto [1276 seg.] a difendersi contro un assalto che la ferisce nella radice stessa di sua esistenza [1444]. Il dritto dunque di difendere i Cristiani dai persecutori nasce, non già dal dritto di entrar nella società altrui a giudicare e governare, ma dal dritto, anzi *dovere*, di proteggere i proprii associati [1257]. Ma fuori della religione cristiana, siccome non esiste verità di fede, nè di religione e culto, anzi neppur esiste domma particolare che non appartenga alla religione naturale, comune a tutti gli uomini, così non esiste legittima società indipendente dall' ordine politico, e però non esiste tal dritto d' intervento in nazione straniera.

1496. — Ma la etnarchia cattolica potrà dunque *intervenire* per tutti gli affari dei cattolici nelle nazioni infedeli? — No; quando essi non sono vessati *come cattolici* la etnarchia cattolica non è as-

salita nei suoi principii sociali, e però le manca il titolo di giusta difesa sociale [a]. La società infedele poi e la sua autorità è negli altri interessi, giudice competente e supremo, e però *irreformabile* (quando non sia congiunta in maggior società etnarchica) [1030 seg.]. Dunque i cattolici che soffrono in tal società per qualsivoglia altro titolo non hanno dritto nè a resistere nè ad aver sussidio a tal resistenza [390].

1497. — Ma gli uomini non formano tutti una universal società di fratelli? Avrà dunque ogni etnarchia il dritto di recar sussidio agli oppressi anche stranieri per quel titolo di *fratelli*, per cui la etnarchia cattolica ha dritto ad aiutare i cattolici — Vi ha gran divario: 1.° perchè la società universale è in istato di astrazione finchè dai fatti non si riduce al concreto [442 ecc.]: il che accade appunto nella società politica, e nella natural etnarchia: il cui fine è assicurare nell' ordine esterno la natural onestà *completamente* [724 seg.]: 2.° la *fratellanza* non è un vincolo *particolare* della etnarchia cogli stranieri oppressi; non glieli associa dunque in modo particolare, nè per un fine distinto dal fine universale: or il procacciare il fine comune colla onestà del vivere tranquillo è competenza della società pubblica, nella quale si rende *pienamente* concreta la *naturale* [447 seg.] società universale: dunque la etnarchia naturale, proteggendo nelle nazioni straniere i pretesi oppressi, oltrepasserebbe i limiti dei proprii dritti, e sconvolgerebbe l'ordine sociale.

All' opposto la società cristiana è una società *reale e concreta;* ha per conseguenza una concreta autorità ordinatrice [466]; ha uno

---

a Anche qui si verifica il confronto da noi altrove proposto fra la Società Cristiana e la Lega Anseatica: « ciascuna città riconoscea l' autorità della (sua) nazione in *tutto ciò che non si riferiva a commercio.* » (V. Enciclopedia Italiana t. 1. V. Anseatico).

special titolo di *fratellanza* cogli oppressi, fondato in un fine particolare che non coincide col fine della società temporale [1417] e però non ne impedisce per verun conto il legittimo andamento: ha mezzi suoi proprii, ma perfettamente armonizzanti coi giusti ordinamenti sociali. Ella forma dunque una *vera società distinta* dalla temporale, da questa pienamente indipendente e per *dritto* e per *fatto: per dritto*, giacchè ella comanda nella sua competenza, e non comanda [1415] che il giusto: *per fatto*, giacchè il cristiano sa morire, e chi sa morire è sempre indipendente di fatto. Ella è dunque vera società *indipendente*, e però dotata di tutti quei dritti che a società indipendente si appartengono.

1498. — Consentite almeno che tutti i settarii avranno lo stesso dritto, giacchè essi costituiscono realmente una concreta società spirituale [512] —. Non *avranno* no, ma *pretenderanno avere* lo stesso dritto; e chi nol vede? [a] e chi non sa con qual efficacia in ogni tempo se ne siano prevalsi? e chi non ha veduto oggidì mille volte i settarii di Francia correre per ogni dove in aiuto dei loro congiurati, senza riguardi nè a famiglia nè a nazione? Recentissima poi è la nota del Principe Mentschicoff la quale per parte dello Czar intimava alla sublime Porta: « Ora sappia il Sultano che qualunque atto che conservando la totalità dei diritti puramente spirituali della Chiesa ortodossa d' oriente tendesse a indebolire gli altri diritti, privilegi e immunità accordati al culto greco e al suo clero *ab antiquo*, sarà considerato come un atto ostile alla Russia e alla sua religione (*Bilancia* 16 Giugno 1853). Il loro *fatto* dunque

---

a Quand on voit un parti acharné contre la religion qu' on professe, et un prince voisin persécuter en conséquence les sujets de celle religion, il est permis de les secourir: quand mes sujets sont attaqués pour une querelle qui me regarde, il m'est permis de les secourir. (Vattel t. 1, l. 2, cap. 2, §. 58, nota).

dimostra la verità di nostra teoria: la società spirituale (retta o storta che sia) costituisce una società diversa totalmente dalla società pubblica, una società altissima ove le *nazionalità* si cancellano come tutti gli altri elementi di individuazione materiale: perchè la Verità (o leale o apparente) lega gli uomini *in quanto uomini*, ossia in quanto *ragionevoli*, nè conosce limiti di razza o di spazio o di tempo.

Ma siccome la Verità apparente e non reale, non ha dritto alcuno a legar gli uomini, anzi è vietato alla mente l' aderirvi; così i settarii non hanno alcun dritto a sostenere i loro *associati*, anzi dovrebbero abbandonare quella illegittima conventicola [450]. Dunque l'obbiezione proposta, nel dritto è affatto insussistente, nel fatto conferma la nostra teoria.

1499. Dunque, conchiudo, la etnarchica cattolica ha il dritto di proteggere i Cristiani anche fra nazioni straniere, quando queste ne vogliono abbatter la fede: ed ha tal dritto non già solo perchè la fede cristiana è *ragionevole;* ma inoltre perchè tutti i Cristiani sono membri di quella società a cui appartengono tutte le nazioni cristiane, e contro cui guerreggia chiunque tenta abbatterne la fede principio essenziale di sua esistenza [1444].

Articolo IV.

Conclusione.

SOMMARIO

1500. *Principii fondamentali* libertà di pensare e dovere di credere; — 1501. *ne consiegue il dovere di aderire alla Chiesa.* — 1502. *Dritti della Chiesa negli stati infedeli,* — 1503. *negli stati cattolici.* — 1504. *Etnarchia cattolica e suo operare verso la Chiesa* — 1505. *e verso gl'infedeli.* — 1506. *Fatto fondamentale.*

Raccolgasi ormai in pochi cenni e sotto nuovo aspetto quanto si è detto finora intorno alla società Cristiana.

1500. Dritto inalienabile dell' uomo e suo indeclinabil dovere è l'aderire al Vero e favorirne negli altri uomini la cognizione [228]; ma, com' egli è fallibile per natura, è dalla stessa sua ragione incitato a porsi sotto la guida di chi meglio conosce [573 seg.]. Dunque se fosse in terra persona o condizione a cui *naturalmente* e *per fatto costante* appartenesse il non errare, a lei apparterrebbesi *naturalmente* l' autorità sopra gl' intelletti [474, 874 seg.]: ma non esiste, nè qualsivoglia altezza di autorità sociale è punto più infallibile dell' infimo fra' sudditi. Dunque nello stato naturale ognun si rimane nel dritto e dovere di cercar il vero, di aderirvi e di propagarlo a proporzione della sicurezza ch' egli ne acquista. Ma quando ad un individuo isolato oppongasi un' intera società, che dopo averne ponderate socialmente le ragioni, non ne rimanga convinta, anzi trovi nelle dottrine di lui una chiara opposizione colle prime verità ed un principio di social rovina; allora chi non vede che il suddito [a] non può tenersi da più della società, e che se non è obbligato contro la propria evidenza a credere, nè anche la società *dee* credere a lui? che per conseguenza *ragion* vuole ch'egli di sè diffidi e taccia? I dritti di una società collidono quei dell' individuo. Salvo è dunque alla politica autorità il dritto d' infrenare un qualche prosuntuoso, che si arrogasse indebitamente il vero in maniera da distruggere le basi stesse del sociale edifizio.

---

a Dal che apparisce che l' autorità negata dai Protestanti alla Chiesa, è elemento necessario a costituire nell' individuo cristiano il dritto di *porlors* contro l' ingiustizia di un governo dommatizzante [1416]: l' individuo che, *solo*, osa alzar la voce contro una intera società, e persistere contro la comune evidenza, abbatte la radice di ogni giustizia sociale, il dritto della pluralità nella collisione [363]. E però i Protestanti perdeano il dritto di *protestore* mentre si separavano da *ogni* autorità.

1501. Ma venga dal Cielo una voce ed accerti indubitatamente il vero morale: una società più vasta e più illuminata di qualsivoglia materiale associazione, ne autentichi e ne conservi prodigiosamente la tradizione: allora chiunque lo comprese è obbligato ad abbracciarlo, a professarlo: la politica autorità ha dritto ad esaminare il vero, ma non a soffocarlo, e se pretenda soffocarlo non deve essere obbedita [1002]. Or il cattolico è ragionevolmente persuaso di aver udita tal voce: e niuna società potè mai convincerlo di falso, se pur lo tentò. Dunque il cattolico professa una fede indipendente dalla politica autorità; e se acquista proseliti stabilisce una società spiritualmente indipendente ed *universale* [LXIX]; giacchè il vero è *per tutti* un dritto e un dovere. Questa società è legittima *per sè*, e però ha *per sè* un fine, un' autorità, un essere distinto dall' ordine politico; se per la distinzione del fine, dell'autorità, dei mezzi essa ne è *distinta*, essa non lo distrugge. Anzi non solo non lo distrugge ma l' aiuta; giacchè il *mezzo* per lei di arrivare al suo fine è una vita cristianamente onesta; or l' onestà è *essenzialmente* la vita e la sicurezza d'ogni società [449]. Non vi è dunque ragione per cui la società politica, possa *giustamente* arrestarne i progressi; anzi la stessa società politica, benchè non possa esservi costretta esternamente, è però internamente obbligata ad abbracciare il cristianesimo tosto che lo conosca per vero [886].

1502. Poichè i cristiani non offendono le giuste leggi sociali, lo stato, benchè infedele, pur per legge naturale [773], dee protezione alla loro privata associazione come ad ogni altra. Possono essi dunque disporre per lei di tutti i loro dritti vigenti ed essa non può esser privata *legalmente* di quei dritti che ad ogni società fornisce natura. Ella può dunque insegnare, ordinare, possedere, giudicare sopra le materie di sua competenza, vale a dire, sopra ciò che la conduce al suo fine; ed anche esigere *dai suoi* colla coazione ciò

che le è dovuto, purchè questa coazione ella usi senza offendere le leggi dello stato infedele ove or la suppongo.

1503. Che se molti stati a lei socialmente aderiscano, dichiarando di voler *farne parte*, perderà Ella *in questi* i dritti che avea negli stati infedeli? Sarebbe assurdo il dirlo. E nell'aggregar queste *parti* al suo *Tutto cattolico* non è ella obbligata ad ordinarle verso il fine comune? è evidente. E le *parti* aggregate spontaneamente non debbono lasciarvisi ordinare? chi nol vede? Dunque uno stato cattolico dee ricevere dalla Chiesa gli ordini di cristiana fede ed onestà, nè può ammetter leggi che a questa si oppongano.

1504. Gli stati aggregati alla Chiesa hanno unità di mente, di leggi, di contatto, e però d'interessi temporali: dunque formano una etnarchia [1361, 1444], che sussiste perchè sussiste la Chiesa. Questa etnarchia ha un'autorità; e poichè gli etnarchi sono fra loro uguali, l'autorità *per sè* vi è *comune*. L'autorità dee proteggere le basi della costituzione sociale [1438]: dunque dee proteggere la Chiesa. Proteggere la Chiesa vuol dire proteggere la fede ch' ella insegna, l'onestà ch'ella comanda, i mezzi ch'ella adopera: dunque alla Chiesa tocca il guidare in tal materia l'operare etnarchico. La Chiesa dunque, senza essere società temporale, avrà dritto a regolare in ordine allo spirituale questa temporal società, detta volgarmente la Cristianità.

1505. Questa non potrà fra genti infedeli usare la forza per indurle a convertirsi; ma se dagl' infedeli venga o nei proprii territorii, o negli associati, o nei principii sociali, ingiustamente assalita, potrà difendersi al par di ogni altra società temporale, ed avrà in tal difesa tutti i dritti di giusta guerra.

1506. Ecco in breve le conseguenze che nascono spontaneamente dal *fatto* con cui molti individui o stati, riconoscendo che un Dio parlò, promettono secondo lor debito di seguirne le voci, parlate

dalla Chiesa infallibil maestra. Se tali conseguenze furono logicamente dedotte, il cattolico persuaso del *fatto* non può negarle; il politico tollerante, se permette di credere il fatto, dee permetterci di accertarne le conseguenze; il filosofo se vuol negarle dee dimostrarci la falsità del fatto: nè nulla varrebbe lo schiamazzare contro *le pretensioni*, *le esagerazioni*, *l' oscurantismo*, *il fanatismo* ecc. La dottrina da noi stabilita parte da principii naturali ed evidenti, e da fatti semplici e notorii, cammina in coerenza perfetta per ogni sua parte, tende ad affrancar saviamente i sovrani dal timore, i popoli dalla oppressione. Che cosa potrà in essa offendere una mente illuminata ed un cuor retto?

NOTE

AL CAPO II.

CXX.°

Nel metter mano a trattare della Società cristiana 1 co' principii filosofici del dritto, dovetti assumere qual verità già stabilita che « il carattere speciale d'ogni società derivasi necessariamente dal fatto onde essa nacque; giacchè, se voi ne togliete quel *fatto*, altro più non potrete considerare per causa di lei se non *la natura sociale*, la quale è forma universale di ogni società ». Ondechè « per conoscere il dritto speciale della società cristiana, tornai col pensiero ad esaminare secondo le leggi di giustizia sociale i fatti storici ond' ella nacque e i dritti e doveri che ne germinarono ».

Io non badava allora come codesta dottrina era diametralmente opposta alla teoria o piuttosto sistema immaginato dall' idealista di Konisberga in quel suo famoso dettato, cui titolò: *La religione ne' limiti della ragione,* ultimo esplicamento delle astrattezze kantiane e prototipo classico di quel *Cristianesimo razionalistico* o *Razionalismo cristiano* che dir si voglia, di che nella Germania menasi oggidì tanto rumore da certuni, degnissimi certo del titolo di *ragionevoli* e di *cristiani* come Scipione un dì, demolita Cartagine, del titolo di *Affricano.*

Tutto l' oscuro volume degna corona di quegli oscurissimi enimmi che sono le dottrine di Kant è diretto a fondare col razionalismo e sopra il razionalismo una universal società religiosa, una *Città di Dio*: nel che l'A. rende a parer mio bell' omaggio ad una verità sconosciuta da molti cattolici superficiali, i quali udendo in filosofia parlar di Chiesa e di Cristianità, gridano tosto *al misticismo, alla sagrestia.* Il razionalista tedesco, meno schizzinoso di loro, non vide com-

---

1 Tom. V, c. 2, n. 1410.

piuto l'edifizio della vuota sua filosofia, se non *razionalizzava* ancora a sua foggia un cotal Cristianesimo, con cui rendesse ragione di quel fenomeno sociale, che ritiene tuttora fra i suoi protestanti il nome e il fantasma di società cristiana. Se non che accortamente divisando non occorrere fatti e realtà a razionalizzar parole e fantasmi, partì precisamente da punto opposto a quello stabilito da noi che abbiamo assunto il carico di ragionare la più reale ed evidente di tutte le società: *Civitas supra montem posita*; e mentre noi pensammo partir dal *fatto* senza cui non se ne renderebbe mai piena ragione, egli stabilì anzi per base di tal trattazione che per rendere ragione di una religione universale è assolutamente necessario prescindere dal *fatto*: « giacchè, dice, una legislazione positiva e fondata sopra la rivelazione non può considerarsi se non qual contingente, e però tale da non poter mai giugnere a tutti gli uomini, incapace per conseguenza di tutti obbligarli 1 ». L'opposizione, come vedete, non può essere più formale e piena; onde m'impone il dovere di esaminare la costui asserzione, e tanto più seriamente quanto ch'ella abbraccia nelle sue nebbie molti problemi importanti, agitati anche fra noi da chi si sforza intedescare o infrancesare l'italica filosofia, razionalizzando anche fra noi la cattolica religione. L'opera nostra è dunque frutto non meno di patria carità che di pietà cattolica: così l'intendesser coloro che gridando tutto dì a piena gola, come quel troiano: *Italia Italia* 2, le portano come lui con armi straniere discordia e sterminio!

A condurre ordinatamente e con frutto la trattazione confuterem pria brevemente la dottrina fondamentale del Tedesco sofista riducendola ai termini del vero, poi daremo un estratto della sua teoria religiosa, dimostrando quanto malamente egli abbia sciolto il problema che si era proposto.

ARTICOLO PRIMO

Confutazione dell' asserzione kantiana.

Incominciamo dal chiarire e confutare l'asserzione del Kant; il quale stabilisce « il dovere di onorare Dio (dover di religione) consistere tutto nella *pura morale naturale*, giacchè se poggiasse sopra la *rivelazione* non sarebbe universale 3 ».

---

1 *La Religion dans les limites de la raison*, trad. Trullard, Paris 1841, pag. 174 seg.

2 *Italiam Italiam primus conclamat Achates*, Aeneid.

3 « Si la question: comment Dieu « veut-il être honoré? doit être réso« lue . . . d' une manière universelle« ment valable, il n'est nullement dou« teux que la législation dictée par la « volonté divine, ne soit morale pure; « car une législation positive et pré« supposant une révélation, ne peut « être considérée que comme contin« gente » (pag. 174.)

In questa asserzione, divenuta sì comune ormai non solo fra protestanti, ma anche fra certe specie di sedicenti cattolici, al cui parere *la religione sta tutta nella probità*, due parti si ponno distinguere false l'una e l'altra o almeno equivoche e perniciosissime, cioè il domma e la causale. Dio non può comandare se non la probità: ecco il domma; un comando rivelato non può essere universale: ecco la causale.

Falso o equivoco è il domma perchè può aver due sensi, e nella teoria del Kant riceve il peggiore. Infatti che significa presso di lui « la legge dettata da Dio non può essere se non *pura morale*? » Potrebbe significare che Dio nulla può imporre se non è onesto, e che tutto ciò che è onesto viene da Dio in qualche modo ordinato: e in questo senso la proposizione sarebbe legittima. Ma il senso dell'autore è tutt'altro: egli esclude positivamente ogni debito d'onorar Dio direttamente, e vuol limitare ogni religione *a compiere i doveri verso sè ed altrui*, essendo *assolutamente impossibile servire a Dio più direttamente in qualsivoglia altro modo* (p. 172 e 312 seg.). L'intento di onorare Dio con qualche culto nasce, dic'egli, da un cotal antropomorfismo, per cui rassomigliandolo ai Re della terra gli affibbiamo un qualche interesse o piacere di essere riverito (p. 173 e 272, nota). Se un qualche culto positivo fondato su qualche domma rivelato può talvolta giovare, culto e domma saranno sempre istituzioni locali e passeggere (p. 135 137).

Queste asserzioni il cui senso è a prima fronte evidente, potrebbero da qualche seguace del sofista prussiano benignamente interpretarsi mediante ciò che esso scrive in altra pagina « il dover di religione distinguersi dalla morale in quanto questa adempie puramente i dettati della ragion pratica, quello gli adempie rimirandoli come ordini di Dio medesimo 1 ». Or come, soggiugnerebbe, come può dirsi non onorare Dio, chi nell'onestà altro non mira che gli ordinamenti di Dio medesimo? Ma questa risposta, oltrechè lascerebbe almen sussistere la riprovazione di un esterno culto universale, interdicendo a Dio il dritto, anzi perfino il potere di esigerlo; è inoltre nella dottrina del Kant affatto inconcludente, come vi si parrà evidente se darete un guardo alla costui Teodicea.

Perciocchè come eredete voi che sorga in noi, secondo lui, la cognizione di Dio? Dalla contemplazione di questo immenso universo creato da Dio, dall'ordine che vi regna, dal moto che lo avviva? E qual forza aver potrebbe tal prova presso colui che stabilì impossibile il chiarire se sotto le apparenze soggettive e fenomenali alcuna realtà si appiatti, alcun *noumeno*? Dalla natura dell'Es-

---

1 « La religion est la connaissance de tous nos devoirs en tant qu'ordres divins... Il n'y a point de devoirs speciaux envers Dieu dans une religion universelle ». (KANT. *l. c.* pag. 271 seg.)

sere, dalla sua necessità? ma la necessità, secondo codeste dottrine, nulla ha d' obbiettivo, essendo una forma dell' intelligenza e niente più 1. Saremmo noi dunque perpetuamente insbili a conoscere un Dio, se non soccorresse la ragion pratica.

La quale ascoltando nell' intimo della coscienza una voce imperiosa che le comanda il bene, e paragonandone i dettati con quell' avidità di godere che, innata nel cuor dell' uomo, lo sospinge a felicità non arrivabile sulla terra, sente il bisogno di una vita oltramondana, e di un Dio, che, sposando colà fra loro i due elementi dell' uomo attivo, congiunga eternamente la virtù colla felicità. Si crede dunque in questa teoria l' esistenza d' un Dio, perchè senza essa non potrebbe appagarsi un bisogno del dovere morale, laddove all' opposto da' più saggi moralisti si crede il dovere morale perchè si conosce l'esistenza di Dio. Uditene il sunto dall' esatta penna dell' incredulo Buhle: « La ragion pratica *abbisogna* del postulato dell' immortalità affine di poter realizzare il sommo bene. Quest' immortalità, a dir vero, non è specolativamente dimostrabile, ma la sua connessione con una legge pratica assoluta supplisce alla impotenza della specolazione. La realizzazione del sommo bene esige inoltre una Causa che congiunga imparzialmente probità e felicità, e questa Causa debb' essere intelligente per conoscere le proporzioni di questi due termini... Dunque come siamo obbligati ad ammettere la possibilità del sommo bene, ci troviamo nella necessità di ammettere l' esistenza di Dio... All' idea del dovere collegasi inseparabilmente una tal supposizione 2 ». Lo vedete: che Dio esista *si suppone* affine di trovare un compenso alla virtù sventurata; è un *bisogno* non già *un vero:* la virtù è qui il punto certo, il punto archimedeo, sopra di cui si appoggia la leva per trarre dall'abisso del nulla intellettuale l'infinito essere, Dio. Ho bisogno di un Dio: dunque un Dio esiste.

Or posta codesta teogonia (di cui non istarò a dimostrarvi 3 l'insussistenza e l'assurdità) qual valore trovate voi nella risposta del kantiano alla nostra obbiezione? Kant, dicesi, ammette il culto di Dio, poichè vuol che si osservi la legge in quanto ordinata da Lui. Ma se Dio stesso non esiste se non perchè la legge *abbisogna* di tal *supposizione!* se Dio è una creazione di nostra ragione, chiamato a puntello di un *Imperativo* astratto che reggesi per aria, e sopra di cui tutto vuolsi appoggiare l' immenso edifizio del mondo morale! Crederem dunque Dio

---

1 « Les idées transcendentales du moi, et de Dieu n' ont aucune valeur, que etc... on ne peut affirmer la réalité même de leurs objets etc. », COUSIN, *Leçons sur la Philos. de Kant*, tom. 1, pag. 261, lez. VI in fine. V. anche VILLERS, *Philos. de Kant*, pag. 359 seg.

2 BUHLE, *Hist. de la Phil.*, pag. 514, 515.

3 Chi niega la verità reale degli assiomi intelligibili crederà più infallibile la verità degli aforismi pratici? chi *sente il bisogno* di un Dio per la virtù, non *sentirà* più agevolmente *il bisogno dell' ateismo* per le passioni?

perchè *la morale ne obbisogna* e pratieherem la morale perchè *Dio lo comandol* Qual forza potranno avere codesti dettati, appoggiati ad un circolo vizioso, sì grossamente antilogieo? Onorar Dio vuol dire in tal sistema onorare una supposizione, fatta da noi gratuitamente affine soltanto di mettere in armonia le nostre idee. Uditelo, se volete, anehe più esplicitamente dallo stesso patriarca del razionalismo tedesco: « In religione non è necessaria alcuna scienza *assertorio*, basta l'accettazione problematica, l'adozione *ipotetica* delle eause... basta l'*idea di Dio*, alla quale dee terminarsi inevitabilmente ogni vera preparazione al bene; *senza pretendere di guarentire collo cognizione teoretica* la realtà obbiettiva di questa idea. Tutto ciò ehe può costituire un dovere non rieerca ehe il *minimo* di cognizione, basta lo *possibilità* dell'esistenza di Dio 1 ». Certamente un ossequio prestato ad un *ente possibile*, ad una *supposizione* gratuita è ben lungi dalla idea ehe tutti abbiamo della religione e del culto. Il debito di religione e di culto è dunque escluso non solo dalle formali asserzioni, ma anche dalla teoria medesima del sofista di Konisberga 2. Dal ehe potete inferire un' importantissima conseguenza pratica, vale a dire, quanto accortamente esaminar si debbano certi libri e certe dottrine, ove parlasi di Dio con segni di riverenza e di ossequio profondo, ma solo per adattarsi al linguaggio usato: mentre poi se tu vai ad esaminar per le sottili chi sia questo Dio venerato filosofieamente, vi trovi sotto, non dico un *Dio ignoto*, ma un puro *Dio logico*, una ereatura della mente umana, o forse la stessa mente venerata qual Dio.

Crederemmo ripetere inutilmente il già detto, se recassimo qui le prove positive del dover religioso, spiegate da noi quanto basta nel tomo 1, dissert. I, capo IX; onde ci basta aver chiarito l'errore kantistico base della teoria della sua Chiesa, il quale si riduce ai termini seguenti: Kant esclude il culto diretto di Dio, e limita ogni religione all'adempimento de' doveri di natura; e ciò in piena armonia col suo sistema, nel quale l'idea di Dio è solo una dipendenza della legge naturale, un *bisogno* dell'uomo morale 3.

Passiamo a confutar la causale sopra di cui egli appoggia la sua dottrina. « Supponete ehe Dio rivelasse un eulto positivo e un sistema di dottrine specolative: non mai, diee il Kant, potranno queste istituzioni positive aver un valore *universale*, se non in quanto trovar potranno il loro appoggio nella natura dell'uomo 4 ». Non negheremo all' A. ehe senza un impulso di natura l'uomo non po-

---

1 KANT, *l. c.*, p. 271, nota.

2 Può vedersi chiarito questo *oteismo trascendentale* nelle Lezioni del COUSIN intorno alla *Morale di Kant*, in fine della Lez. VI, tom. I, p. 2.2-262, Parigi 1842.

3 « L'idée de la Divinité découle essentiellement de la conscienee des « lois morales et du besoin rationnel de « reconnaitre ecc., p. 173 ».

4 « Malgré même l' acceptation des « lois divines positives qui ne s'annoncent pas d'elles-mêmes comme obligatoires.... la législation *morale pure*... est ce qui coustitue la véritable « religion » KANT, *l. c.*, p. 174.

trebbe indursi a credere o ad adorare, giacchè ogni operare nasce dalla *natura* dell'operante, come altrove si dimostrò 1. Ma non è questo il senso dell' avversario: il quale spiega la sua obbiezione dicendo: *una rivelazione contingente* non poter giugnere a tutti gli uomini e però non poterli obbligare: se tutti non gli obbliga non potersi dire universale 2. Or in tal senso la sua obbiezione apparisce doppiamente falsa; e in quanto niega alla rivelazione di poter obbligare tutti gli uomini, e in quanto suppone tal forza nel razionalismo. E in primo luogo vorrei sapere d'onde può dimostrarsi che se Dio avesse voluto, non avrebbe potuto realmente far giugnere a ciascun individuo un suo positivo comando? L'A. passa qui dal fatto che egli suppone, alla impossibilità del contrario. La rivelazione mosaico-evangelica è tale che non giunse a tutti gli uomini; dunque, dice, una rivelazione contingente non può giugnervi mai ». L' argomento è evidentemente sofistico nella conclusione.

Ma, applicato alla rivelazione *in generale*, egli è probabilissimamente falso ancor nell' antecedente: conciossiachè se è vera la comunissima sentenza dei dotti, che senza parola il pensiero non si esplica, la riflessione non matura, le idee astratte non si chiariscono 3; e che per conseguenza la parola fu primitivamente una positiva rivelazione, anche di verità *per sè* conoscibili naturalmente: egli è chiaro, che Dio non solo potè rivelare, ma rivelò positivamente ad ogni uom che parla, i dommi fondamentali dell' intellettuale e moral sua vita, e se si rifletta, che la lingua primitiva dovette adoprar inoltre molte voci significanti istituzioni puramente positive (p. es. il sacrificio), si capirà che una rivelazione positiva trapassò di fatto in tutti gl'individui parlanti del genere umano.

Se non che diamo per un momento, che Dio nè rivelasse nè rivelar potesse numericamente ad ogni individuo nè dommi, nè culto, ne seguirà egli per avventura, che dommi, e culto rivelati esser non possano una religione universale? Certo si se il Kant discorra di una *matematica* universalità, vale a dire se nella

---

1 Tom. I, c. I, n. 4 segg.

2 Kant, *l. c.*, p. 174.— seg. « Non... « selon les idées révélées que *tout homme* ne peut pas avoir; mais par une « bonne conduite, touchant laquelle « *chacun* connait la volonté de Dieu ». E a p. 274: « On ne peut inférer l'universalité de la religion que de son caractère de communicabilité universelle ».

3 Avverta il lettore di non attribuirci qui l'opinione dei tradisionalisti che credono non darsi pensiero nell' uomo se la parola non ve lo innesti. Altro è dire che non si esplichi, che non cresca, che non maturi, altro dire che il *primo* principio del pensiero sia nella parola. Che l' uomo abbisogni e della parola e della società e dell' insegnamento per maturare la propria intelligenza non sappiamo che uom savio lo neghi; e ne abbiamo maestro altissimo l' Aquinate, secondo il quale gli uomini senza rivelazione non giungerebbero al vero se non dopo gran tempo, pochi e con molti errori: quanto più senza società e senza ogni parola! Ma non per questo il *primo* principio dell' intelligenza è nella parola, non essendo *parola* un suono di voce se non è accompagnato da una precedente intelligenza.

nostra scienza introduca una tecnologia straniera: ma se si contenta di parlare nel dritto sociale la lingua del dritto, chi non sa l' universalità della legge consistere in ciò soltanto, che la legge obblighi *esplicitamente* coloro a cui si promulga, *implicitamente* coloro che dal legislatore dipendono? talchè chi promulgata l' intese sarà tenuto ad eseguirla realmente; chi l' ignora, a tenersi pronto sempre ad ogni ossequio di giusta legge. Or io questo senso la religione cattolica pretende essere *universale*, come accenna col nome; e tale ella è veramente, se veramente è rivelata, essendo assurdo che, quando Dio parla, chi l' ode non debba credere, chi non l'ode non debba almeno tenersi coll' animo prontissimo a credere, quando ne conosca i dettati 1. Falsissima adunque per ogni verso è la tesi dell'idealista prussiano, religion rivelata non poter essere universale; giacchè anzi *può essere* universale *di fatto*, ed è sempre universale *di dritto*.

Ma v' è di peggio: noi dimostrerem contro lui, che non solo la rivelata può essere *universale*, ma è la sola, che possa sperare tal vanto, giacchè la Chiesa razionalistica da lui sognata è una società impossibile. Nel che poco valor mi occorre, avendo, la Dio mercè, *confitentem reum*. Uditene la confessione, che non potrebbe essere più formale ed esplicita: « Ella è debolezza propria della natura umana, e però errore il non poter giammai giudicare la credenza razionale secondo l'esatto suo valore, non poterla tener giammai per solo ed unico fondamento di una Chiesa ». (pag. 171) « *Non voglion capirla*, che se adempiono i doveri verso gli uomini, adempiono nell' atto stesso i precetti divini ecc. ». (pag. 172) « La realizzazione di una Chiesa visibile, se interroghiamo *l'umana natura, non può guari sperarsi* » (pag. 213 seg.).

Stupirete, cred'io a prima vista udendolo così confessare impossibile il grande scopo a cui ha drizzato le tante veglie, che costar gli dovette una sì noiosa utopia: specialmente riflettendo, che tale impossibilità ei la riconosce radicata nella natura (e pure codesto Briareo vuol superarla)! Ma lo scuserete almeno in parte dalla taccia d' incoerente e d' assurdo, se permettete, che io venga dilucidandovi l' idea fondamentale della *Repubblica* di questo novello Platone.

Sapete voi ciò ch' egl' intende, allorchè dice universale la religion razionale? Intende solo tale esser codesta Religione, che ogni uomo può essere convinto del dovere di praticarla 2. Talchè universale finalmente ella dicesi in quanto ha valore di conciliarsi l' assenso, almen pratico di chicchessia 3. Così voi vedete

1 Di questo dovere abbiam data laconica dimostrazione nel *Corso elem.*, l. II, c. II, n. 93 seg. e 97 seg.

2 « On peut convaincre tout homme « qu'elle est pratiquement suffisante, en « réclamer au moins la pratique comme « un devoir pour chacun », Kant *l. c.* pag. 279. V. anche pag. 231 e 233, e più arrogante ancora a pag. 331.

3 « Par l'universalité on comprend « la valabilité de cette religion pour » chacun. » *Ivi*, pag. 279.

come conciliar si possano le due asserzioni: La religione razionalistica è universale — Chiesa universale non è sperabile. Esse significano in sostanza: Tutti gli uomini aderir dovrebbero al razionalismo, ma tutti in realtà non vi aderiranno giammai. Nella qual proposizione la seconda parte sarà accettata a braccia aperte da chiunque ha fiorellin di senno: ma la prima?

Esaminiamola posatamente. La religione razionalistica è ella tale veramente che tutti aderirvi debbano? La religione *razionalistico*, già vel dissi, altro non è che la moral naturale, osservata come comando di un Dio ipotetico. Or io domando se questa religione sia tale da convincere chicchessia? A me pare anzi, che il Kant ha trovato il modo di fare che l' evidenza stessa della legge morale si ecclissi e perisca nel momento stesso che vestesi di forme religiose; giacchè chi incominciasse veramente a riguardarla qual comando di un Dio ipotetico, comincerebbe per logica conseguenza a porre fra le dottrine ipotetiche ancor la morale, non potendo il comando aver maggior valore del comandante. Talchè la costui religione invece di corroborare, come la cattolica, il naturale istinto dell' uom morale, gli toglie anzi ogni luce, ed ogni forza; tanto è falso che possa esigere l' assenso di tutti gli uomini: *en réclamer la pratique comme un devoir!* L'A. ha qui scambiato i termini, e perchè la morale è universale, ha creduto di rendere universale ancor la religione, riducendola a pura morale: senz' avvertire, che quella piccola giunta *dell'origine da un Dio ipotetico*, bastava a rendere assurdo ciò che per natura era prima evidente.

Che se egli mirasse inoltre alle basi sopra cui s' innalza codesto castello incantato; se ergendo dall' urna sepolcrale quel cranio ove albergò *tonto senno*, udisse il parere dei dotti moderni intorno alle teorie trascendentali d' onde germinò codesta religione, quanto arrossirebbe d'averla dichiarata universale, mentre non è ormai filosofo di qualche nome, che non compatisca o non rida, *velut aegri somnia*, le *critiche della ragion teorica*, e *della pratica!* La sua religione non è dunque atta a convincere *universalmente*, nè per la sua natura, nè per le basi su cui si appoggia: vediamo almeno se potesse aspirare all' universalità pel simbolo che ei presenta.

Ma nel chiamarvi innanzi codesto sofista col suo simbolo *universale*, io vi confesso, che arrossisco per lui, e pe' suoi ammiratori, pensando all' incoerenza di un pensator *Criticista*, che dopo aver mosso dubbio sopra gli assiomi più evidenti, pretende imporvi tirannicamente con tuono d' oracolo una congerie di precetti o falsi o almen negati da molti; senz' altra prova, che la *predestinazione grotuito*, con cui si degnò codesto legislatore dell' umana ragione collocarvi *nel numero degli eletti*. Come mai non si avvide, che l' autorità da lui ricusata al Vangelo, verrebbe da altri (e più ragionevolmente) ricusata a lui? *Oh ratio humanae mentis, quam caeca superbis!* Ma tant' è: eccolo farsi innanzi tronfio e pettoruto, e con boria filosofica estraendo dal Vangelo alcuni precetti scelti ed interpetrati a suo arbitrio e talento, compilarne il codice razionalistico.

« Per divenir greto e Dio ci vuole il puro sentimento morale, e non le osservanze ecclesiastiche 1.

« Il giuramento è violezione del rispetto dovuto al vero 2.

« Si dee pienamente conformarsi ella legge gindaica, ma interpretandola colla pura religinn razionale 3.

« La porta stretta della salnte è la virtù, la porta larga di perdizione è l' nsservenza della religione ecclesiastica 4.

« Fe il tuo dovere per nnn altro amore ehe del dnvere stesso 5: questo vnol dire amare Iddio sopra ogni cosa.

« Chi erede che una morale influenze supernele eupplirà al carattere o perfezione ond'egli pennria, non potrà realiszare pur quel bene e eni erriverebbero le naturali sne forze 6.

« L'amor del prossimo sia gratuitn non interessato 7 ».

Eccovi, lettor cortese, il codice razionalistico di Kant, in cui come vedete, Cattolici e Luterani, Rabbini e filosofi, speranza crietiena e eerità teologica, saeramenti e liturgia, mnrale di religione e moral d' interesse, tutto egualmente è proscritto con universale anatema: e pnre l' autore ba l' arroganza di annunziarvi prima, e di confermar di poi ehe « questi precetti portano seco il titolo di lor accettazione, nè altri potrebbonn rinvenirsene 8: che formano una religione completa di eui eiascuno può convineersi colla propria regione 9.

E se tutti i precitati avversarii nnn ne sono convinti? se di tali precetti molti ne rieusano, o se molti altri ne aggiungnnn? Certamente o conviene eonchiudere che codesta nou è volontà di Dio, o ehe non tutti gli unmini *conoscono* tal volontà. Felsa adunque l'asserzinne fondamentale di Kant, ehe *touchant la bonne conduite, chacun connait la volonté de Dieu* 10. Falso che il razionalismo esser possa mai le religione universale.

---

1 « Selon lui le sentiment moral « pur, et non l'observation des devoirs « ecclésiastiques ecc. ».

2 « Le serment est une violation du « respect dû à la vérité ».

3 « Il faut se pleinement confnrmer « à la loi judaïque, dont l'interprète ne « dnit pas être le science de l'Ecriture, « mais la religion ratinnnelle pure ».

4 « Les portes étroites . . . doivent « s'entendre de la vertu; les lerges.... « de la religinn ecclésiastique ».

5 « Fais ton devnir par nul autre « motif que par amour immediat de ca « devnir; c'est à dire: Aime Dieu par « dessus tout ».

6 « Qui eroit qu'une influence d'en « hant suppléera . . . à la perfection « morale qui lui manque est menacé « ecc. ».

7 « Aime chaeun par bienveillance « immédiate, et nnn par des mobiles « intéréssés ».

8 « Ce sont eux qui se prnuvent « eux-mêmes: il ne saurait y avoir « d'autres ecc. ».

9 « C'est une religinn complète; « tout homme peut s'en convaincre par « sa propre raison » (V. tutte queste citazioni da pag. 282-289).

10 V. sopra.

Riepiloghiamo quanto abbiam detto in questa prima parte di nostra confutazione. Pretende il Kant primieramente non potersi stabilir nel mondo religione e culto universale, se non limitando ogni religione alla pura natural probità praticata in ossequio di Dio. Senza ricorrere alle prove consuete della necessità di un culto, rispondiamo *ad hominem* accordandogli più ch'egli non chiede, *il suo Dio ipotetico* non meritare neppur questa riverenza: la quale però, se condurvisi dovessero gli uomini pei motivi recati dal Kant, mai non otterrebbe la millantata *universalità*, non potendo l'universale degli uomini persuadersi (e lo confessa egli stesso) di un puro razionalismo, nè di quei principii trascendentali sopra cui si appoggia, nè di quel codice, che compilò il sofista: e si ne abbiam la conferma dal *fatto*, non pur del volgo, ma ancor dei filosofi, e degli stessi di lui seguaci, presso dei quali il *Criticismo* è caduto nel più profondo oblio come teoria, restando sol nella storia come uno dei tanti monumenti di follia filosofica.

Pretende in secondo luogo appoggiare la riduzione dell'universal religione alla *pura* natural probità sopra quel principio, che ogni positiva rivelazione, essendo contingente, non potrà mai divenir legge universale. E gli abbiam risposto, che non solo potrebbe Iddio far giungere a ciascun degli uomini la sua parola, benchè puramente positiva, nel qual caso ciascuno sarebbe obbligato ad assentirvi; ma di più che, giunga o non giunga a ciascuno, ella ha in sè tal forza di convincimento, che ogni sano intelletto deve anticipatamente assentirvi, dicendo fra sè e sè: qualora Dio ordinasse qualsivoglia culto, anche meramente positivo, sarei dissennato se prontamente non obbedissi. — Che per conseguente ella è universale appunto com'ei pretende universale il suo razionalismo in quanto ognuno *se ne può* convincere (*tout homme peut s'en convaincre*); universale in potenza non in atto, in dritto non in fatto.

Vero è che l'uomo ricercando in sè stesso, troverà sì l'obbligazione d'assentirvi, ma non l'obbietto positivo, a cui dovrebbe assentire, il quale sol dalla storia potrà conoscersi: ed appunto per questo alla religion positiva contendesi dal Kant l'*universalità*. Ma se costui volesse essere a sè medesimo più coerente, vedrebbe aver lui usato a torle tal vanto quell'argomento medesimo, che con maggiore evidenza glielo assicura. Imperocchè non dice egli stesso l'A., che per rendere accessibile il vero all'universale, son necessarii e i miti che lo rivestano, e gli eroi in cui la pratica si esempli, e la gerarchia, o almen la Chiesa, che lo sostenga, e la Scrittura in cui ne venga serbata la formola? Or che altro sono codesti sostegni se non *fatti positivi*? Se non che nella teoria kantiana i miti son favola, e gli eroi immaginarii, la Chiesa precaria, la Scrittura schiava della ragione a cui l'A. ne affida l'interpretazione. Egli adunque appoggia la sua universalità religiosa a fatti o menzogneri o mutabili; e vorrà disdire a Dio il dare alla vera universal religione il sostegno di fatti, e verissimi, ed immutabili? E come non vede, che se la natura degli uomini è tale, che astrinse lui, ripugnantevi per teoria, ad abbracciar l'appoggio almeno di fatti immaginarii; sapientissimo

consiglio del Creatore fu il dar fatti veri e durevoli per appoggio ad una dottrioa pratica ed indefettibile? Sì: se per oatura gli uomini sono universalmente propensi ad una religione vestita di forme sensibili, una religione razionale *universale* è contro natura, e però *impossibile:* la religiou nostra santissima è ragionevole, ed universale appunto perchè iocarnata nei fatti.

Basterebbe, cred' io, il fin qui detto a dimostrare ciò ebe da prima proposi, l' insussistenza del teorema kantiano : ma permettetemi ancora un passo, affin che io possa svelarvi l'ultima radiee dell' equivoco sopra il quale egli perpetuamente si appoggia, allorchè tratta della religione, vantandosi di averla coodotta all'apiee della perfeziooe nella *universalità* a eui l'ba esaltata. L'A. ha scambiato qui l'universalità, ebe oasce da *indeterminazione*, con quella che dà ampiezza di comprensione: ba scambiato il massimo della imperfezione coll'apice della perfezioոe, e per compiere il perfezioοamento della Chiesa ha tentato ridurla ai primi elementi di materia informe. Permettete, che spieghi un po' meglio il mio pensiero.

Due specie dobbiamo distinguere di *universalità*, così nell'ordine logico, come nell'ontologico: una che nasce dalla mancanza, l' altra che dalla prestanza di attualità. Dio è l'essere, qual cosa più universale? la *possibilità*, la *materia* elementare, le prime sintesi della facoltà apprensiva, i generi supremi degli esseri reali sono *universali* anch' essi, ma la loro universalità è massima imperfezione. E in fatti, logicamente parlando, quanto è imperfetta la cognizione di un idiota intorno, per esempio, al triangolo, al eircolo, all'ellissi! li conosce eertamente nel lor tutto, ma che vi discerne di quelle tante e sì mirabili proprietà, che vi scorge il geometra? . . . Nell'ordine reale poi la *materia* elementare qual ch'ella siasi, è eerto la cosa più universale ehe trovisi nel mondo visibile, giacchè ogni eorpo è materia; ma qual pro ne avremmo o di beltà da contemplare, o di utilità da ritrarne, se investita dalle forze ella non oe ritraesse, concreta, quelle svariatissime nature, e proprietà per eui l' universo è sì ammirabile, sì operoso?

Or supponete, che geometri e fisici kaotiani si proponessero un bel dì il problema di universaleggiar quelle scienze ad uso del volgo, ed a tal uopo oe andassero sottraendo quinci e quindi, i primi tutto ciò ehe ad intelletti volgari riuscir potesse più scabroso, i secondi tuttociò, ebe all' essere materiale aggiugne particolarità; e giunti finalmeote a non conoscere iu geometria se noo la prima sensibile immagine delle figure, e in fisica la generica esistenza di sostanze materiali, menasser vanto d' aver messe a portata dell' universale quelle discipline, ebe furono già retaggio di sol pochissimi: fareste lor buona una tal millaoteria?

Or tale appunto fu l' impresa del Kant: avendo ravvisato nell' intimo del euore umano una eerta confusa idea di Dio, ed effetto naturale di questa, un cotale istinto di pietà, ehe stimola ogni cuore oon corrotto; ecco, gridò, la re-

ligione universale: senza badar più oltre si accinse a torne ogni particolare, ogni, come egli dice, *accidentolità*.

L' idea di Dio era a noi chiara perciò ch' Egli aveva parlato, ed operato nel tempo; e Kant ne cancellò ogni idea, ogni rimembranza: il suo culto era pratica sociale, e continua per le forme positive, che alimentavano la pietà, e la esplicavano; e Kant le condannò, ed abolì. Così egli ridusse nuovamente, e teodicea e Chiesa ai loro primi più informi rudimenti in cui tutti si accordano gli uomini, come nel primo embrione tutte quante si rassomigliano le fisonomie.

Quanto è diversa da questa l' *universalità* cattolica, ove la concordia, lungi dal nascere per iscarsezza di dommi, è anzi naturale effetto della ampiezza di *comprensione!* Ammette sì anch' essa quelle prime generalissime nozioni di un essere infinito, che la ragion suggerisce confortata ed esplicata dalla parola tradizionale: ma poichè conosce nella storia mille avvenimenti, che quelle primitive idee chiariscono, ed estendono con infallibil certezza, mercè i caratteri di divina autorità onde splendono; con queste nuove cognizioni arricchisce i credenti, e gli alletta a stretta unità nel pensare. Ammette i germi della pietà interna, retaggio naturale del genere umano, ma quando un'autorità superna le presenta mezzi or di determinare ciò che natura lasciò vago e fluttuante, or di confortare con soprannatural soccorso ciò che in natura sarebbe per arduità poco men che impossibile; il cattolico abbraccia queste forme particolari, per cui la sua società acquista realtà e consistenza, senza nulla perdere di sua universalità; giacchè come dianzi fu dimostrato, ad un Dio che parla, ogni creatura assente naturalmente, universalmente, irrefragabilmente.

L' unità cattolica si presenta così all' uman genere fornita non solo d' autorità divina, ma di naturali allettamenti: « Congiungetevi meco, grida agli uomini, che nuovi tesori io manifesto ai vostri intelletti, con nuove comunicazioni stringo gli affetti vostri, con riti positivi determino in voi gl' incerti sensi di generica pietà ». All' opposto il razionalismo « venite, lor grida (strana esortazione), venite, stringetevi meco in società novella, giacchè nulla io v' insegnerò che già non vi stringa, nulla chiarirò, che determini l' indeterminato vostro istinto alla pietà ». Qual meraviglia, che il genere umano non abbia finora seguita la chiamata del Kant (espressa poi in quel gergo cui appena la Sfinge capisce) ? Come correrà, più stolto d' Issione, il mondo intero ad abbracciare *il nulla* ? 1.

1 Conobbe questo nulla lo STAHL il quale così parla di questa teoria « Lo « stato più perfetto ed ultimo dell' umanità, al quale Kant si leva col « pensiero è quello della pace perpetua: cioè uno stato in cui non sia « guerra e distruzione. La ragione non « ha altro da mettere in luogo dello stato positivo. Il quale ci è indicato p. « e. dalla repubblica di Platone e dagli « scrittori veramente cristiani, sebbene « soltanto in alcuni tratti particolari » STAHL. *Storia della Filos. del dir.* p. 300 v. 2... « Il concetto non contiene in

Sperò costui di mostrargli obbligatorio l' ingresso alla sua *repubblica morale* con una ragione che merita anch' essa una qualche osservazione. « Sapete voi, dic' egli, chi vi obbliga a formare una universal società nell' ordine morale? Vi obbliga la ragion vostra medesima, la quale vi mostra da un canto il pericolo di violare le leggi morali nascere anzi dalla società in cui vivete, che dalla natura in voi mal propensa: d' altro canto ottimo rimedio riuscire a tale incentivo sociale il contrapporvi una associazione universale destinata a propagare, e sostenere la virtù in tutto il genere umano » (p. 149 e seg.). In questa teoria del Kant parmi falsa la premessa, illegittima la conseguenza. Asserire che le passioni non nascono dalla natura, perchè non si destano se non nella società, egli è un confondere *il principio operante* coll' *obbietto* dell' *atto*. Vero è che gli *obbietti* delle passioni possono molte volte svilupparsi principalmente nell'associazione, quelli specialmente i quali son recati dall' A. in esempio, come *invidia*, *odio*, *sete di onori*, *di ricchezza*, ma il principio di queste, e di molte altre passioni è nella natura di ciascuno individuo, la quale è capace di produrre i suoi effetti anche fuori della società con passioni analoghe. Un selvaggio isolato se non odierà uomini, arrabbierà contro ostacoli inanimati: se non avrà sete di ricchezze non contrastate, sarà intemperante nell' uso di ciò che gli si offre dalla natura esterna, se non cercherà onori ignoti, superbirà seco stesso di sua feroce robustezza 1. Supporlo scevro di passioni perchè non ne ha l' oggetto, è suppor temperante un ghiottone perchè non ha onde sfamarsi.

Che se le passioni hanno nella natura l' intima lor radice, chi voglia correggerle non si terrà sì facilmente convinto ed obbligato ad associarsi dal raziocinio del Kant. « Correggerò me stesso, gli risponderà, o isolandomi dalla società, come i romiti, o vincendomi come fece tutto finora il genere umano, e come continuerà a fare fintantochè sia condotta a buon termine quella società, che voi stesso qualificate d' *impossibile* ». Non veggio che mai possa replicare il sofista a tali obbiezioni contro il *dovere* da lui fabbricato su base sì rovinosa in favor di un edifizio chimerico.

Chimerico dissi: perocchè una *repubblica morale* universale, ove l' autorità non comanda, ma regna solo un invisibil Dio ipotetico per mezzo di un tipo ideale della virtù, altro non è finalmente, se non il genere umano, coll' istinto virtuoso che naturalmente vi germina, ossia il genere umano qual fu dal principio dei secoli, meno l' idea di un Dio reale, e di una religione tradizionale abo-

---

sè verrna determinata religione, e giustifica del pari ogni religione solamente perchè non ne giustifica alcuna. » Ivi pag. 303.

1 Parlo qui nel senso dell' A., persuaso del resto che il *selvaggio pienamente isolato* è un ente di ragione, o certo un uomo imperfetto, una specie di *embrione* nell' ordine intellettivo; e però appena capace di moralità nelle passioni perchè incapace di pieno esplicamento morale.

lita dal Kant. Se dunque la società in codesto genere umano ricco di religion tradizionale non fu a parer di costui, se non un incentivo al male; come sperare che, menomata nella idea di Dio, e nei conforti di religione, divenga protettrice di virtù? Anzi come sperare di costituire nel mondo una forma qualunque di società senza esterna autorità?

« L'autore ve la pone, dirà taluno, l'autorità esterna, giacchè ammette la necessità delle *forme ecclesiastiche* per giugnere alla repubblica morale ». Ma qual necessità per fede vostra? Una necessità *provvisoria per gli sciocchi ed ignoranti*, i quali vengono da lui invitati *in quanto tali*, in quanto *ignoranti e sciocchi, ad ammettere per divina* una qualche rivelazione scritta, finchè siano giunti ad *età maturo*, e capaci di svincolarsi dalle pastoie. Quale obbedienza sia per ottenere dal genere umano codesta impostura matricolata solennemente, e sotto condizione, che i sudditi obbedienti riceveranno *ipso facto* la patente di sciocchi ed ignoranti, tocca al lettore il giudicarne.

Col fin qui discorso parmi aver giustificato abbastanza la base del fatto da me assunta per mostrarvi sotto filosofico aspetto la società cristiana, giacchè evidente ormai apparisce la religione universale dovere esser tale, che mentre rapisce in ammirazione di sè tutti gl'ingegni veramente sublimi, che s'avvengano a contemplarla nelle razionali sue fattezze, presenti insieme dei fatti sopra i quali ella si erga visibile agli occhi, e proporzionata alla natura composta di tutti anche i più volgari individui.

Comprendo per altro, che ai bramosi di sociale erudizione lascerei molto a desiderare e a querelarsi se dopo i cenni dati intorno alla base della teoria di Kant non appagassi la curiosità che destasi di conoscerne l'intero edifizio. Onde m'ingegnerò di compir l'opera conducendovi a mano in quella sua società religiosa, ch'egli osò chiamare la *Città di Dio:* ma che ogni equo lettore assai più volentieri appellerà *oscurissima Babilonia:* nel che farò opera tanto più meritoria, quanto più ripugnano alla mente di un savio filosofante le caligini di quelle vuote astrattezze, e gli assurdi di quella tracotante empietà 1, di che ai miei lettori risparmio il fastidio.

---

1 Anche il suo traduttore ne confessa l'oscurità molesta ed empia allorchè dice nella prefazione (pag. XXVI): « Il peut être comparé à un massif de « végétation... dans lequel l'air ne circule qu'à une grande peine... comme un puits obscur au fond duquel « est le vrai dans l'ordre religieux ». Ma gli sforzi del razionalismo vanno ogni dì snebbiando codeste regioni, « pour s'incorporer toutes les médiocrités scientifiques », V. *Univers*, 9 Mai 1846.

ARTICOLO SECONDO

Esposizione e confutazione delle teorie del razionalista Tedesco.

Per formarcene una giusta idea, conviene tornar col pensiero ai luoghi ed ai tempi in cui nacque il Criticismo. La Germania benchè desolata dalla riforma, mai non potè seguirne le dottrine devastatrici con passo di sì ferma logica, che s' inducesse a cancellarsi d' in sulla fronte, come questa rigorosamente seguìta richiederebbe, il sacro nome di cristiano, che a quelle regioni portò e ricorda, con mille altri vanti, lo scettro delle genti cristiane, principio della moderna società europea. Oggi ancora, il sapete, mentre si va scendendo all' infimo grado del panteismo, e dell' antropolatria, uopo è pur tuttavia o serbare o fingere colà un qualche rispetto verso la società cristiana e il Divino autor suo, se vogliono osservar le leggi della sociale urbanità: quanto più a quei tempi, quando il progresso dell' empietà era, a paragon del presente, sì timido, ed immaturo! Ma quest' ossequio, in sè sì ragionevole verso la religione verace (*rationabile obsequium*), cessa di esser tale quando volgasi alla religion *deformata* (non *riformata*) dei protestanti. Chieder ossequio da una ragione nell' atto che le si concede la piena autonomia morale ad una volontà cui rifiutasi la libertà, esistenza per una Chiesa inutile nei suoi ministri, negativa nelle sue dottrine 1, queste, e tan-

---

1 A liberarmi dalla taccia di calunniatore della riforma, giungemi opportunissima nell' *Univers* (22 Avril 1846) la lettera diretta ai membri del Concilio ecumenico protestante, adunato lo scorso anno in Berlino, affine di concertare fra le tante sette una qualche *unità di dottrina, di culto, di costituzione*. Se il sinodo fosse pago di dichiarare, che l' unità di dottrina è *impossibile*, quella del culto è *inutile*, quella della costituzione *anarchica*, direbbe ancor poco: ciò che è più prezioso in essa, sono le confessioni sincere ed umilianti con cui si cede per sempre al Cattolicismo il vanto di essere la *sola Chiesa antica*, *maestosa*, *una* ecc. Leggasi il documento, che non abbisogna d'interprete: « Voi foste convocati per renderci l'*unità delle dottrine, del culto, e della costituzione ecclesiastica*. A spiegarci con piena schiettezza, noi non crediamo verun di voi così profondamente sepolto nei secoli andati, che non vegga addirittura esser oggimai di pochissima importanza il secondo punto, considerato come principalissimo all' epoca dell' unione. In materia di unità di *culto e liturgia*, il cattolicismo produsse quanto v' ha di più grande, e più perfetto: manca qui alla Chiesa nostra ciò che dà al culto il più bello ed incantevole, l'antichità immemorabile, e il carattere tradizionale, doti del solo Cattolicismo. Ricevete pur dunque in buon'ora proposizioni e progetti, se vengono offerti; ma badate a non isprecare un tempo sì prezioso nell'esaminare codesti mezzi di fornir alle immaginazioni poetiche il diletto di parlare di un culto protestante omogeneo, e di figurarsi, mentre assistono alla liturgia, migliaia di templi protestanti, echeggianti d' una stessa prece, e di un canto stesso.

In quanto alla confessione del domma, senza accordar per tutto pienezza di libertà (non potendo l'unità di confessione produrre altro, che tirannia, e servaggio, o scismi, e sette) *ogni Co*

te altre assurdità dovean mettere alla tortura quegli animi in cui alitava pur tuttavia il senso cristiano a foggia d'istinto naturale, che senza essere irragionevole pur non sa rendersi ragion di sè stesso. Attoniti quindi al mirare quasi ruderi palmireni quei maestosi avanzi della fede e Chiesa cattolica, torreggianti nel deserto di un intelletto senza principii, e di una ragion senza guida, andavano cercando per ogni dove una base a sì alto edifizio, ma indarno; chè più scavavan terreno, più moltiplicavan ruine; più esaminavano i dommi, più ne perdevan la fede. Ed appunto era questa ridotta all' estremo di ogni vita intellettiva, quando sull'orizzonte di Konisberga surse, cometa devastatrice, la Critica della ragione, che togliendo alla speculazione ogni realtà, toglieva a quel Cristianesimo agonizzante ogni arma per difendersi, ogni aura da respirare. Or come salvare in tali angosciosi cimenti il nome, la società, l'istinto cristiano? Ecco il problema a cui risponde l'opera che epiloghiamo: essa prende il cristianesimo qual si mostrava in Lamagna, morto, impiagato, imputridito cadavere, e vuol risuscitarlo colla superstite sua ragion pratica per presentare al popolo l'oggetto dell'antica adorazione, come Antonio appagava un dì gli affetti dei dolenti Quiriti le spoglie rianimando del Dittator pugnalato. L' assunto di Kant potrebbe dunque esprimersi in questi termini: *Spiegar l'esistenza della universal società cristiana, e dar un appoggio al dritto che Ella vanta di aver devoti i popoli, senza ricorrere ad alcuna rivelazione, e senza obbligar gl'individui a dipendere*

---

mune confesserà ciò che gli attalenta, il pastore predicherà *ciò che a lui piace*, e non s'addosserà *altro* dovere, che di attestare nel prender possesso dell' impiego, lui esser cristiano, e voler servire alla Chiesa, questo e non più può da lui esiger la Chiesa. Dee dunque il Pastore in ogni occasione pronunciare la *fede sua personale*, ma esprimendola, per evitar lo scandalo, *in termini biblici*. Così i fedeli, come sempre deve accadere, compiranno *a modo loro*, e secondo la personale lor fede, ciò ch' egli lor dice: ma dovranno intanto riguardar la parola di lui come parola di Dio. Che se voi riduceste la formola della fede alle idee di color che più credono, è facile prevedere il nascimento di nuove sette.

Vi si obbietterà forse, che in tal guisa voi distruggete la Chiesa, e spezzate il vincolo dell'unità. Al che gli uomini di libertà risponderanno, che *da lungo tempo la Chiesa venne meno, nè ha più valore alcuno*. Fin da due generazioni, anzi da tre secoli, l' arbitrario irrompea nella Chiesa, e governala. La Chiesa, secondo l' idea sua primitiva, appartiene al Cattolicismo, e tutto ciò che nel sistema protestante tende a ritornarvi, non solo è rinnegazione del protestantismo, ma non giungerà mai ad essere altro, che un pallido riverbero della unità cattolica, visibil gloria di quella comunione. Noi non vogliamo che una Chiesa cristiana, e niente più; non vogliamo unità di fede circoscritta ad una misura qualunque; giacchè nel Cristianesimo la sola cosa essenziale è di esser cristiano. Cercherete di più? volete una confessione includente anche solo il *minimo* dei dommi? Ecco tosto necessario per l' unità un poter Papale, sia di un uomo, o di una scrittura, e di più, se l'intento vi riuscisse, tribunali di fede ecc. » Si potea scriver mai da penna eretica più bella apologia della Chiesa cattolica, dell' autorità pontificia, dei tribunali di fede, della liturgia?

da alcuna gerarchia. Arduo, scabroso , impossibile era l'assunto; onde non può recar meraviglia se andò fallito. Fallito io dico all'intento del sofista prussiano, non già alle mire di quella Provvidenza speciale, ehe veglia a difendere nella Chiesa il deposito sicuratole fino slla consummazion dei secoli: ehè l' Altissimo si valse del costui mal genio a demolir ogni avsnzo di domma protestante, come già dell' apostata Giuliano, destinato a demolir le ultime pietre della dannsta Gerusalemme , che il sofista coronato pretendea rifsbbricare. Onde avrem più volte occasione di vederlo cozzare di fronte coll'eterodossia protestante, mentre s'ingegna di render ragionevole il Cristianesimo, e potremo aggingnerne il nome a quei tanti empii che, lor malgrado, e senza avvedersene, fecersi nostri apologisti.

Ecco lo stato della Germania a quei dì, ecco il problema che destavssi nella mente del Kant: vediamo ora in qual modo egli lo sciolga. Nel primo suo libro incomincia dal domandare , se l' uomo sia per nstura buono o malvagio , e con tale occasione foggia una cotale idca di *peccoto di natura* con cui pretende dimostrare la dottrina del peccato originale per via di pura ragione: di che parleranno i teologi. Deciso finalmente, che l'uomo è *per naturo molvagio* in quanto tende ad oscurare agli occbi della propria coscienza i veri motivi del suo operare 1; ma ehe, sospinto dalla voce della ragion pratica verso il bene, egli deve perpetuamente agognarvi; ne deduce esser l'uomo qui in terra in istato di lotta perpetua 2 ; nella quale, soggiugne, la causa di sue sconfitte non è già tanto la sua natura individuale, quanto l'ambiente socisle ove trovasi immerso, e che terrebbelo perpetusmente soggetto al reo principio, se non riuscisse s formare una associazione destinata a proteggerlo contro il male, ed a promuoverlo nel bene (p. 150 seg.). Ma appunto perchè necessario a tal nopo , la ragione legislatrice vuol dunque, cbe questo consociamento si formi in eui tutto debba incorporarsi il genere umano 3 : la qual società , ridotta a forma pubblica benchè con leggi puramente morali, potrà aver nome di *repubblico morole*, o anche *regno di Dio*, non essendo la morsle se non un dettsto di Dio medesimo.

Quanti beni recar debba alla società politica questa moral società erettale in seno, è fscile il vederlo; giacchè i sensi morali opersno al di dentro l'osservanza di quelle leggi, che nell'ordine politieo ottengono solo un' esterna adesione. Ma

---

1 « Cette improbité consiste à s'envelopper soi-même d' une sorte de « nuage , pour cacher le principe des « véritables sentimens moraux en nons « p. 43 seg. ».

2 « Il n'y a de salut... que dans l'sceptation des véritables principesmoraux... et cette sceeptation est entravée . . . par une eertaine perversité, « p. 133. La lutte que tout homme, animé de sentiments moralement bons « doit soutenir ecc. , p. 149 ».

3 « Une société où la raison fit un « prineipe et un *devoir* d'incorporer le « genre humain entier , p. 151 e 157 « seg. ».

guai al legislatore, che volesse realizzar colla forza codesta unione! non solo non costituirebbe la repubblica morale, ma indebolirebbe ancor la politica. Ninn dritto sopra l'interno vantar può il legislatore umano. Il cittadino della repubblica *politica* è dunque, rispetto alla moral società, *in istato di natura* cioè libero ad entrarvi. Che se vorrà fondare per libera sua determinazione la *repubblica morale* con altri concittadini, mai non dovrà permettere all'autorità politica l'ingerirsi nel modo con cui essi debbono organizzarla: purchè, ben inteso, le leggi del morale mai non offendano le leggi del civil consorzio; nel che, saggiamente fondata, la repubblica morale mai non potrà cadere (p. 154 seg.).

Dato poi che tutto il genere umano dee congiungersi in moral società pubblica, gli è necessario un governo (p. 159): il qual governo non può affidarsi al popolo stesso, essendo esso incapace di conoscere negl' individui quella interna loro moralità, che forma il costitutivo essenziale della *repubblica morale*. Dio solo dunque può esserne il vero legislatore, e principe, giacchè solo realmente e comanda e conosce l'interno dell'uomo. La repubblica morale è dunque veramente *il regno di Dio* sulla terra (p. 161 e seg.): a cui se altra società si contrapponesse, propagatrice del male, e combattitrice della prima, dovrebbe dirsi società del reo principio (del demonio, delle tenebre).

Eccola dunque fondata la *Città di Dio*: or permettete lettore, che io qui riposi un momento al suo ingresso dalla molesta e lunga via che mi vi condusse a traverso a cencinquanta facciate di quel gergo babilonico, ove l'equivoco delle parole aiuta l'oscurità delle frasi, per rendere vie più inintelligibili dottrine false provate con raziocinii sconnessi: e mentre riposiamo, raccogliete meco dalle ultime parole il conforto di una gran verità. La indipendenza della repubblica morale dalla politica è dunque dimostrata anche ad Emmanuele Kant: ecco dove son giunti finalmente gli eredi del Grozio, del Barbeyrac, del Burlamacchi, e di quei tanti che sotto larva cattolica s'ingegnarono col Febronio, col congresso di Ems, di attribuire ai principi temporali il governo della Chiesa. Ribellatisi prima al Papa per soggiacere ai Principi soli, dichiarano qui essere assurdo soggettare ai principi la ragione, e la società spirituale, che da lei deriva, e separando la società spirituale dallo stato, conferiscono il Papato alla moltitudine. Lasciate ch'ella comprenda la sua dignità codesta idra da mille teste, accoppiate io lei alla *Forza* di milioni di braccia il *dritto* di regolar le sue opinioni, e poi guardate il comunismo germanico del 1846 in cui le dottrine razionalistiche ricevono corpo e realtà d'azione. Due gran documenti vedrete scintillare tra quelle tenebre: 1.° Se la Chiesa cattolica è la vera società spirituale, assurdo, irragionevol sarebbe che ella fosse governata dai principi: e però la resistenza che ella oppose per tanti secoli alla loro invasione, fu una eroica difesa della verità contro l'assurdo, della libertà spirituale contro la forza materiale. 2.° I principi che tentarono d'incatenar la Chiesa, tentarono d' incatenar la ragione, e di formar colla forza una *repubblica morale*. Ma guai, grida il Kant, guai al legislatore che

volesse realizzar colla forza codesta unione, e dice bene: questo *guoi*, questo *vae* profetico, par quello appunto, che intronava il tempio, e le arietate mura di Gerusalemme cadente: qual meraviglia che se ne veggano i frutti in quella terra ove Giuseppe II, ove gli elettori di Colonia, di Treveri, di Magonza tanto adoprarono per realizzare colla forza la repubblica morale 1?

Queste osservazioni non sono, come ben vedete, se non un'applicazione delle speculazioni razionali del Kant ad un oggetto reale; sono i puri raziocinii del Kant espurgati dalle falsità del suo oggetto. Egli vuol sostenere, che la società spirituale è libera, e dice vero: ma questa dote di libertà vuol conferirla ad una repubblica chimerica, anzi impossibile anche a parer suo, ed apre così il campo a tutte le fierezze dell' anarchia coronata. Noi all'opposto, col conferirla ad una società reale, esistente, autenticata da diciotto secoli di esistenza benefica, e dalla parola infallibile del suo divin Fondatore assicuriamo alla società *morale* i suoi dritti, senza mettere in forse quei della *politica*. Ma proseguiamo la fabbrica dello idealista prussiano.

Egli ha dunque fondata la Città di Dio sulla pura ragione con questo raziocinio: l'uomo nella società, ove trova mille ostacoli al bene, può formare un'associazion volontaria con cui al bene stesso avrebbe aiuti inestimabili: or vuol natura, che tutti gli uomini procaccino gli aiuti al bene: dunque tutto il genere umano è destinato a questa universal società. Il qual raziocinio, se non fosse viziato per mille errori, come poi vedremo, potrebbe dirsi in qualche modo avere colla sola ragione creata una idea di universal società, ma non già di società *cristiana*. Or rammentiamolo, il Kant è obbligato dall'opinione tedesca a fabbricare una chiesa *cristiana*: onde la bisogna è sol principiata. Per condurla a termine ecco come egli ripiglia il lavoro: « Dio, abbiam detto, regna nella moral società. Ma dall'essere Dio il principe della *società morale*, dobbiam noi dedurre nulla esser qui l' opera dell' uomo? Mai no: Anzi tutto egli dee fare, quasi Dio non vi avesse alcuna parte ».

E che cosa è codesto tutto, ch'egli deve fare? « A ben comprenderlo uopo è prima spiegare che sia *Chiesa*. Chiesa non è altro, continua l'A., che la repubblica morale governata da Dio: repubblica *invisibile* nella sua perfezione ideale, ma capace di essere ridotta a stato *visibile*, se tutti gli uomini realmente vi si consociino (p. 163 segg.). Nella quale se noi ricerchiamo, secondo la teoria delle categorie kantiane, la *quantità, qualità, relazione* e *modalità* ravviserem tosto, che ella debba essere *universale*, e però *una*; *pura* essendo mossa dal puro principio morale; *libera* sì nelle relazioni *interne* come nell'*esterna*: *immutabile*,

---

1 V. *Mémoires pour l' hist. eccles. du XVIII siècle*, all' anno 1780.

e però fondata sopra principii certi, e non contingenti 1. Onde conchiude l'A., ella non è nè *monarchica*, nè *aristocratica*, nè *democratica*, ma si governa come una famiglia sotto la direzione di un comun padre *invisibile*, rappresentato a lei dal suo figlio, tipo della moral perfezione, che desta gli altri a spontanea fratellevole unione coll'esempio di sua perfezione ».

Lascio al saggio lettore lo spiegare la forma di questo governo, che non è nè d'uno nè di molti, dove un governante *invisibile* aiutato da un *tipo ideale*, in una massa di fratelli tutti uguali e liberi, dovrebbe introdur l'unità esterna *sotto la direzione di capi* o *ministri* o *pastori* 2, senza però che questi vi abbiano alcun'autorità. Al senno comune questo problema parrebbe insolubile ed assurdo: udite come lo scioglie il legislator di Konisberga: « La chiesa fondata sulla pura morale è realmente la sola chiesa universale, e però se ci consideriam come uomini, basta essa sola, ma se ci consideriamo come cittadini di questa chiesa *visibile*, allora ci vuole una rivelazione, e una credenza storica, che l'A. appella *ecclesiastica* (p. 175), un sistema di pubblici doveri ed una forma ecclesiastica, cui niuno potria tener per obbligatoria senza una legge positiva di Dio 3. Ciò non ostante, la determinazione di queste forme non dee mirarsi come affare del Legislatur divino, anzi dobbiamo ammettere esser sua volontà, che noi, senza smarrirci pe'mille tentativi riusciti finora senza pro, rinnoviamo gli sforzi per creare codeste forme, scansando gli spropositi anteriori per giugnere in porto. Ondechè non vi è alcun motivo, anzi vi è temerità a tener per positiva legge di Dio quella che stabilisce forme di una Chiesa ». Tocca all'uomo il determinarle: ecco ciò che *l'uomo dee fare, quasi Dio non vi avesse alcuna parte*.

L'A. ha dunque fin qui ragionato (o piuttosto sragionato) che tutti gli uomini *debbono* formar una pubblica società morale; che questa abbisogna di forme e *doveri* pubblici; che *doveri* pubblici non si danno senza legge positiva di Dio; che l'ammettere tal legge sarebbe temerità. Combinate insieme, se vi dà l'animo, queste asserzioni, e poi proseguiamo il viaggio pel labirinto di questa Babele.

Siccome queste forme positive, che l'A. appella *religione di culto*, abbisognano di positiva rivelazione, è evidente potersi stabilire *il culto* indipendentemente dalla osservanza dei precetti morali. Or da ciò che ne seguirà? Ne seguirà, che gli uomini non mireranno giammai la loro unione in chiesa visibile come

1 L'A. senza avvedersene ha qui legittimato i caratteri assegnati dai cattolici alla vera Chiesa, detta dai teologi e dal simbolo: *Una, santa, apostolica, cattolica*.

2 « Sous la direction de leurs chefs « appellés ministres, pasteurs d'âmes, « p. 166 ».

3 « Impossible à reconnaitre comme « devoir sans une loi positive de Dieu, « p. 176 ».

un *mezzo* per applicare la morale, ma penseranno unicamente ad onorare Dio colle pratiche indifferenti (conseguenza portentosamente logica!) : a tal che la forma ecclesiastica sarà sempre anteriore alla puramente morale; il tempio d'adorazione anteriore alla Chiesa, luogo di riunione, il sacerdote anteriore al predicatore (p. 177 seg.). Ne seguirà parimente la necessità di una scrittura sacra, affinchè l'uom sia certo dei suoi *doveri* di culto per via di rivelazione: imperocchè una scrittura santa, benchè pochi la leggano, acquista però grande autorità e resiste a tutte le vicende politiche (p. 179).

Dalle quali tutte cose conchiude finalmente l'A. « Una sola è la vera *religione*, ma le *credenze* son molte; e in queste *molte chiese* può regnare uno sola e medesima *religione* verace. Pace adunque una volta fra le mille diverse credenze: cessino le guerre dette di *religione* e che dir si doveano piuttosto guerre di *Chiesa*; e cessino gli odii contro il nome d'*incredulo*, *di eterodosso*, di eretico. . . ». (E qui l'A. dà un gentilissimo scappellotto ai suoi protestanti, confessando che vi sono tra essi gran moltitudine d'uomini, che, mentre *protestano* contro ogni legame in materia di credere, sono però *oreicattoliciss imi* nel pretendere che tutti s'aggiustino ai loro dettati (pag. 183) e nel muover guerra ai dissidenti).

Sostiam qui un momento per ravvisare ove finora siam giunti. Dobbiam trovare una *Chiesa universale cristiana:* l'A. ci dimostrò prima la vera Chiesa universale non aver forme contingenti. Ora ha stabilito queste esserle necessarie *come veicolo*, perchè senza esse non potrebbe divenir pubblica; ma coteste forme non costituiscono l'essenza della religione, appunto come la carrozza non costituisce l'essenza del cocchiere; e però la religione poter essere universale benchè le forme siano particolari. Voi vedete quanto ormai riesca agevole l'ultimo passo: « se il Cristianesimo è una forma particolare della religione universale, la Chiesa *cristiana universale* è bell' e trovata. Basta distinguere in esso ciò che è *particolare* da ciò che è *universale* ». Eccolo dunque alle prove di presentarci nel Cristianesimo e nella nostra Bibbia la vera religione universale, spoglia di ogni accidentalità.

Due sono principalmente le accidentalità, che potrebbero opporsi alla bramata universalità, cioè i precetti dati dal Cristianesimo per obbligatorii, e i fatti narrati per veri: perciocchè il divino Autore, intessendo l'opera sua all' orditura del Mosaismo, veniva ad ammetterne come divini i precetti, e come verace la storia. A distruggere gli uni e l'altra ecco un ingegnoso ritrovato del Kant, agevolatogli dall'Esegesi dei protestanti tedeschi. Stabilisce egli nel capo sesto, che essendo necessaria a promuovere la morale una forma sensibile di *credenza ecclesiastica*, uopo è mettere a profitto quella qualunque che già corre pel mon-

do 1: la quale potendo talora essere o falsa nei fatti o perversa nei precetti, converrà porla in armonia colla moral *razionale pura*, come appunto usarono ed usano gli Alessandrini pel politeismo, gl'Indiani pei loro *Vedi*, i Maomettani per l'Alcorano. In quanto alla parte storica, siccome essa è *affatto insignificante, potrete farne quel che volete* 2. (Nelle quali laconiche parole voi trovate, soggiugne in nota il traduttore, e dice vero, tutta intera la critica di Strauss).

Tutta adunque la credenza evangelica può svincolarsi da quanto ella contiene di contingente, e ridursi a pura moral razionale coll' aiuto di due scienze, Filosofia razionale, ed Erudizione biblica; questa accerta la lettera, quella interpreta il senso. In quanto a quel *sentimento* (ecco nuovamente un paterno avviso ai protestanti *stazionarii*), in quanto a quel *sentimento* interno, che costituì già per fra Martin Lutero il *criterio del vero* biblico, esso apre la porta a tutte le stravaganze, ed avvilisce lo stesso moral sentimento imparentandolo coi delirii dei fanatici 3, e però da religion ragionevole vuolsi eternamente sbandito. « Mi direte, obbiettasi qui l' A., che data l' interpretazione in balia di costoro, ogni *fede ecclesiastica* si risolve nella soggezione ai filosofi ed eruditi; il che fa poco onore alla natura umana: ma, risponde, le loro interpretazioni ben potranno, mercè la libertà di pensare, andar migliorando, e frattanto i dotti sottopongono le loro interpretazioni al giudizio di ciascuno (anche degl' ignoranti, s' intende) e con modesto riserbo stanno pronti ad adottarne altre migliori (pag. 195) ». Nel quale ingegnoso conserto di dotti, che dettan la fede divina, d'ignoranti che ne correggono gli spropositi, di soggezione ad uomini fallibili, di umiltà pronta a mutar dottrine, e doveri, non può negarsi aver fatto il Kant uno sforzo d'intelletto trascendente ogni proporzione umana.

Agevolata con questi canoni d'Ermeneutica la strada alla moral razionale, il dottor Prussiano ne trae doppio vantaggio. Se gli si propongono dalla *credenza cristiana* i fatti e precetti Mosaici, come autenticati dal Fondator del cristianesimo, « il Fondator del cristianesimo, risponderà, abbracciò quella *credenza mosaica* qual puro veicolo senza darle alcun valore (pag. 299) ». Se poi gli proponete quanto ha di portentoso nei fatti, e di obbligatorio nei precetti la storia del Fondator medesimo, abbraccerà l' A. animosamente e fatti e precetti, sicurissimo di svincolarne una *purissima* morale coll' applicazione dal suo razionalismo desolatore. Così per modo di esempio, se voi gli dite, che il peccato di

---

1 « Celle (croyance ecclésiastique) « qu' on trouve déjà généralement ré- « pandue, doit être mise à profit » (pag. 185).

2 « Il faut interpréter la révéla- « lation avec les règles pratiques d'une « morale rationnelle pure . . . quant' à « la partie historique . . . elle est *par-* « *faitement indifférente*, *et l' on peut* « agir avec elle *comme bon semble* » (pag. 186, 189). Che disinvoltura!

3 « C' est un devoir . . . . cette « explication, si l'on ne veut ouvrir la « porte à toutes les extravagances, et « ravaler le sentiment etc. » (p. 194).

origine nacque dal mangiare il pomo, a suggestion del serpente contro il divieto divino, l' A. interpreterà il *pomo* per la sensuale inclinazione, il divieto per la legge morale, l'innocenza primitiva come immagine dell'uomo che non ancor peccò, e conchiuderà, che sebbene la Scrittura racconti quel peccato come avvenuto seimila anni fa, altro però non significa se non che ogni uomo passa dall' innocenza al peccato colla libera sua volontà (pag. 51 segg.). Se gli citate il Verbo fattosi uomo nel sen di una Vergine per redimerci (pag. 85 segg., 205 segg.); replicherà *il Verbo* esser l'idea che ha Iddio della perfezione umana; *farsi uomo* allorchè gli uomini acquistano quest'idea; *nascer da Vergine* perchè la moralità si oppone al sensibile; *morir sopra la Croce* in quanto la perfezione dee volersi a costo di qualsivoglia patimento; *redimerci e santificarci* in quanto codesto tipo di perfezione ideale ci conforta a scuoter il giogo della credenza ecclesiastica, e c'innalza alla pura moral razionale 1. Potrei moltiplicare interpretazioni consimili somministrateci dall'A. sopra i dommi dell'*Inferno*, della *Grazia*, della *vita interiore*, della *vita eterna* ecc. ridotti a prette forme di ragione kantiana; ma il saggio recatone persuaderà chicchessia della facilità di trasformare la fede cristiana nel razionalismo tedesco: basta annettere ai vocaboli cristiani idee razionalistiche mediante l' interpretazione suggeritaci. Col quale ingegnoso ritrovato voi vedete finalmente sciolto il gran problema fondamentale, e conservato anzi ravvivato il cristianesimo Tedesco, senza bisogno di rivelazione o di Chiesa. Onde non può negarsi aver rettamente giudicato il signor Quinet, quando con empietà pari alla schiettezza applaude al Kant di aver condotto insensibilmente i suoi Tedeschi colà, ove con tanto strepito di rivoluzioni furono da Voltaire sospinti i Francesi del secolo decimottavo: « La filosofia, dic'egli, (mercè di Kant) si assise tranquillamente al posto del sacerdote: svanito era già il Dio, nè nulla ancor sembrava mutato » nella religione 2. Che val quanto dire, in gergo kantistico, la religione, senza cessare di esser cristiana, già erasi fatta universale.

Il che essendo ormai sì agevole a farsi, voi vedete essere parimente obbligatorio per ogni uomo che sappia ben addentro in materia di Religione: ognuno di questi dovrà spogliarsi dell' *Uomo vecchio* ossia della credenza ecclesiastica (così interpreta l' A.) e rivestirsi del *nuovo* nella *libertà dei figli di Dio* (pag. 211, 269, 318). Finchè le forme ecclesiastiche durano, esse portano animosità, e litigi, e però la *Chiesa* è *militante*; a misura che si aboliscono *si accosta il*

1 « Le sens rationnel de cette re- « présentation est qu'il n'y a le salut... « que dans l' acceptation des principes « moraux etc. (pag. 132 seg.)... par « le renversement de cette religion « exterieure . . . et par l' anéantisse- « ment de l' autorité de ses prêtres » (pag. 129 seg.). V. anche *infra* pag. 211 e 229.

2 *Lettre de* M. Edgard Quinet *ou Traducteur*, pag. VII.

regno di Dio, epoca della *Chiesa trionfante* (pag. 198, 235). Talchè voi vedete potersi anche dal Dottor di Prussia recitare con ogni divozione il suo *Pater noster* (pag. 361), il quale, secondo la costui teodicea, tradotta nell'idioma volgare, così principierebbe: « O Ente possibile, che per comodo di mia coscienza, e per caparra di mia felicità io *suppongo* esser nei cieli, deh siano molti coloro, che facciano la stessa ipotesi! coi quali io associandomi, farò ogni sforzo ad abolire preti e Vangelo, e far che regni così l'Imperativo categorico di mia ragione, a cui per vestirlo di forme religiose, io darò nome di *volontà del Dio ipotetico* ». Sarebbe questa, come vedete, la prima parte di quella sublime orazione ridotta a valor razionale, e piena sotto tali forme di divota unzione 1.

Ma ridurre a forme universali il cristianesimo è opera lunga e difficile ad introdursi fra i popoli: per lo che l'A. raccomanda, che si proceda lentamente, senza tumulti e sedisioni, benchè anche con queste potrà la Provvidenza promuovere il *regno di Dio*: il quale però ben potrà dirsi *arrivato fra noi*, tosto che si sarà compreso, ed abbracciato il teorema fondamentale, e il dovere pratico, che ne risulta, di abolir le forme contingenti sceverandone le razionali e necessarie (pag. 212); come già si è incominciato, e si prosiegue valorosamente dai protestanti. Se non che essendo malagevole avvezzare a tanta purezza tutto il genere umano, l'A. si è degnato permettere in nota di conservare ognor qualche avanzo degli antichi emblemi, purchè però la tenacità nell'aderirvi non impedisca la universal congiunzione nell'unità (ossia nella nullità) di moral razionale (pag. 213, 229 seg.).

Ed eccovi, lettor cortese, la sostanza del libro nelle prime tre parti: la quarta aggiugne altre esplicazioni, ed empietà, che non è mestieri registrare in queste carte, e che sempre mirano a combattere il Clero e protestante e cattolico coll'accusa di superstizione e fanatismo. Dovrò io adesso accingermi a confutare questo ammasso di bestemmie e di assurdità? Dovrò io torre a dimostrare a chi ha sensi di naturale onestà, che il Redentore, fosse pure stato un semplice onest'uomo, mai non avrebbe condisceso ad autenticare le imposture per valersene ad emblema di verità? Io non so invero dove si avesse costui il senso morale, se una tale ipocrisia gli parea non sol tollerabile, ma doverosa. Sebbene a che parlo io mai di codesta ipocrisia *mitica*, mentre l'A. impone quell'altra tanto più svergognata di *fingere una rivelazione* per comodo dei suoi Apostoli?

Un atto d'ipocrisia però o per lo meno una simulazione indegna non debbo trapassare inosservata, che serve quasi di orditura a tutta l'opera; ed è quel

1 La seconda parte sarebbe meno variata; giacchè sebbena tutto l'esterno pei kantiani sia puro fenomeno, pure al fenomeno del *pane quotidiano* essi hanno divozione almeno quanto i Cristiani alla sua sostanza.

supporre perpetuamente nei suoi avversarii una *pietà senza probità ;* quel contrapporre perpetuamente in tutta l' opera la religione *di culto* alla religione *di probità* , quasi fossero opposte fra loro ; asserendo anche formalmente che chi adora coll' esterno culto la Divinità intende con ciò liberarsi dal debito di probità, anzi prende in odio, e in disprezzo la stessa virtù 1. Di che potrei compatirlo se fosse pago d'imputar tali enormezze ai suoi protestanti , ai quali si sa che Lutero fu mallevadore di eterna salvezza con nulla più che un atto di *fede di aver ottenuto il perdono* 2. Ma poichè egli se la prende ancor coi cattolici 3, ben mostra o ignoranza o malignità singolare , non essendovi anzi dottrina più nota ad ogni cattolico , benchè idiota , di quella che fu autenticata nei canoni del Tridentino contrapposti appunto all'error luterano : non bastar la fede, non giovar sacramenti a chi non detesta, e non emenda la colpa.

Ma l'A. che , gelosissimo della sintesi , non ricercò probabilmente nei decreti Tridentini il positivo dei dettati cattolici , dimostra invece *a priori* , che se abbiamo un culto non curiam la morale, e la dimostrazione è curiosa (p. 177 seg.): « Poichè, dice, un culto positivo ricerca legislazion positiva, e la legislazion positiva può determinare il culto senza osservanza de' precetti morali ; accadrà di leggeri, che chi accetta la rivelazione non mirerà la sua società ecclesiastica come un mezzo di perfezionar la morale , ma come un servizio da cortigiano prestato a Dio con pratiche indifferenti ». Che bel discorso ! Il culto può star senza morale: dunque chi abbraccia il culto rigetta la morale ! ! Che risponderebbe costui se io dicessi : la filosofia può star senza probità : dunque chi studia filosofia rigetta la probità ? Ma rispondiamo più adequatamente. Certo chi tiene chiese , e culto per rivelazioni , li crede anche per sè stessi obbligatorii come comandi divini (che bisognerebbe esser kantiano per credere *rivelato* ciò che è *stabilito dai dotti*, e non obbligatorio ciò che è rivelato) : quindi mirerà la società ecclesiastica non solo come un *mezzo* utile, ma anche come un *dovere* irrecusabile. E invero qual può darsi più assurda condotta di quella suggerita dall'A. di credere rivelate da Dio certe forme , e non tenervisi obbligato ? — Queste forme , dice l'A., sono indifferenti 4. — Suppognamo pure che fossero: non cesserebbe l'indifferenza , tosto che vengono ordinate da Dio ? Anzi chi conosca la Divina Sa-

---

1 P. 304 segg., 272 nota, 370 seg. ed altrove *passim*, specialmente p. 371.

2 P. 207. A questo allude l' A. come pure a p. 309.

3 Il pellegrinar *alle reliquie* di Loreto, a dir vero, non è uso neppur dei cattolici, giacchè *lo teca* per quelle reliquie vorrebbe troppo argento. Si vede che l'A. *ignorat quod blasphemat.* (V. p. 313.

4 L'A. ragionando in questa forma è coerente a sè stesso: chi cerca nell'Io le forme creatrici del mondo esterno dee pur cercarvi le notizie dell' *utilità* d'ogni atto. E però mentre un savio direbbe : « Dio le ordinò , dunque sono importanti ; » il kantiano dirà : « Io le ravviso indifferenti; dunque o Dio non le ordinò , od ordinò cose insignificanti ».

pienza, che tutto proporziona ai suoi fini rettissimi rettissimamente, non dovrà dire nello accettarle: *Se Dio le ordinò, sono utili?* Non ragiona così ogni anatomista, ogni botanico nelle scienze naturali, allorchè, scoperto un nuovo organo, o una nuova fibrilla, va tosto senza pur dubitare che abbia certo qualche uso, cercandone lo scopo, l'intento del Creatore, che l'inserì nell'organismo? O forse le leggi divine, sì accertate e sagge nell'ordine fisico, diverranno fortuite, e stolide sol nel *morale?* in quello appunto ove (e Kant lo confessa), ove unicamente Dio trova un obbietto degno di occupar le sue mire? (p. 85).

A priori dunque (giacchè sì gli piace la sintesi) o *priori* gli possiam dimostrare essere ragionevolissimo il mirare *l'ingresso nella Chiesa rivelata* non qual *mezzo arbitrario*, ma qual *materia necessaria* dell'obbedienza cristiana: 1.° perchè cedere a Dio che comanda è dovere naturale, è richiesto dall'ordine di natural dipendenza, che lega ogni esistenza al Creatore; 2.° perchè il comando del Creatore presuppone infallibilmente l'utilità del comandato, ancorchè dall'uomo obbediente ravvisar non si possa. Onde chi obbedisce non mira Dio come *bisognoso di servizio* al par de' principi terreni, ma come *Ordinatore benefico* della natura.

Che se il sofista Alemanno, spogliandosi del fiele filosofico, si fosse posto al cimento di esaminare a posteriori, coll'aiuto degli Apologisti, e dommi, e precetti e riti della Chiesa cattolica, agevolmente avrebbe veduto in ciascuno di essi brillare, come raggio in diamanti, il baleno della Divina Sapienza in quanto o sono basi di verità profondissime, o dettati di pratica eccellente, o applicazioni determinate d'indeterminati doveri 1. Alla quale ultima classe riduconsi generalmente i riti e le altre forme, che l'A., senza distinguere la sostanza dal modo, irragionevolmente mira come indifferenti. Rendere un culto a Dio in qualche tempo e luogo e modo, questo è necessario: che poi il tempo e luogo e modo sia anzi questo che quello, ciò potrebbe per l'individuo essere indifferente. Ma in una società (molto più se universale) l' *unità*, sommo bene sociale, rende utilissimo, che molti doveri praticabili per sè in varie forme, riducansi ad *unica* forma. Così il combattere, per modo di esempio, può farsi in ogni tempo, e con mille armi diverse: ma se combattasi in corpo di milizia, chi non vede quanto pro si ritragga dall'armonica distribuzion delle armi, e combinazion dei movimenti? Or nella stessa guisa benchè possa onorarsi Dio in qualsivoglia tempo e con qualsivoglia esterno rito, pure lo avere un giorno determinato, e riti comuni, quanto contribuisce (lo confessa l' A.) a destarsi scambievolmente, e confermarsi nei sensi di Religione! Indifferente è parimente il luogo; ma poichè era utile, che i fedeli

1 Infatti in un lucido intervallo (p. 306) l' A. tesse una quasi apologia delle forme ecclesiastiche.

si adunassero, e ad adunarsi era necessario *un luogo* (almeno per noi, che veggiamo *spazio* fuor della mente), qual meraviglia, che la Chiesa abbiane prescelto qualcuno, ove le tombe degli eroi cristiani ricordassero ai superstiti gloria verace ed esempli generosi? Qual meraviglia, che Dio stesso abbia voluto allettare a tal convegno talora ancor coi prodigii? Coloro dunque che riguardano come indifferente anzi superstizioso il pellegrinaggio a questo più che a quel santuario, l'uso di una tal medaglia o di una tal formola di preghiera, mentre lodano la religione astratta, combattono la concreta, e vorrebbero, cosa impossibile, che ella fosse un essere *reale*, ed insieme indeterminato. La qual forma d'istituzione, se venisse applicata alla pubblica amministrazione, dovrebbero abolirsi i mercati e le fiere, essendo indifferente la compra-vendita ovunque e quandunque si pratichi; abolirsi ogni conio di moneta essendo indifferente ciascuna forma di conio; abolirsi ogni divisa di vesti, essendo indifferente la forma ed il color della divisa. Che se utile istituzion si giudica la pubblicità dei mercati per adunar in qualche luogo molti a negoziare, utile il conio determinato perchè ognuno conosca il valor della moneta, utile la divisa prescritta perchè sia notorio l'impiego ed autorità di un uffiziale; non veggo per qual ragione debba vietarsi alla Chiesa il determinar essa pure e giorni, e luoghi, e forme alle sue adunanze.

« Ma quindi avverrà, replica l'A., che si crederà d'ottener il Cielo coi pellegrinaggi e colle medaglie, invece di sperarlo da onestà e probità ». Si certo: in quella guisa appunto che gli uomini credono potersi arricchire andando alla fiera senza merce o danaro, o spendere una moneta di carta pesta, purchè abbia il conio, o aver giurisdizione un mascalzone purchè si vesta da giudice. Se la Chiesa cattolica non predicasse perpetuamente i doveri morali, potrebbe forse accader fra noi ciò che fra Indiani o Negri: ma, la Dio mercè, si conosce fra' cattolici *per dover religioso* la probità; ed io oserei sfidare i razionalisti a produrmi col loro Imperativo categorico l'un per dieci di tutte quelle restituzioni di roba, e fama *occultissimamente* frodate, che si ottengono in una missione col rito della confessione.

Cessi dunque il signor Kant di contrapporre la pietà alla onestà; e invece di raccontarci, che il Redentore venne al mondo *per abolire le forme ecclesiastiche* sostituendovi la probità, legga piuttosto quelle parole a cui forse non badò: *Haec oportuit facere et illa non omittere.*

Scuserà il lettore se in tal materia evidentissima m'intertenni soverchiamente, per esser codesto il testo di mille diatribe in tutto quell'empio e noioso volume. Mille altri errori mi si offrirebbero da confutarvi: ma dovrò io sciorinarne qui la serie sterminata, vagante per tutte le regioni delle scienze razionali e teologiche? Sarebbe un abusare della sua pazienza; e però ne darò solo un saggio. Leggete la nota a pag. 223 e troverete che la Resurrezione ed Ascensione del Redentore sono dottrine da materialista, perchè *materializzano la personalità* umana, conducono alla dottrina della materia pensante, suppongono

l' anima legata allo spazio e dipendente dal corpo ; conseguenze che voi certamente non sospettaste giammai nelle solennità che quei misteri vi ricordavano; ma che il Kant dimostra con una portentosa forza di raziocinio, partendo da un principio non men singolare, che, *quando il corpo è sepolto, la persona umana continua a vivere, e che la ragione non può capire ciò che sia la terra calcare di che* siamo impastati, *in cielo, cioè in un altro mondo*. Quistione in vero di somma difficoltà !

Leggete la nota a pag. 8 e troverete essere impenetrabile il principio per cui l' uomo si determina ad operare, perchè egli non può determinarsi se non per una *massima* abbracciata; ma come l' abbracciò ? per un' altra *massima*, e così di mano in mano all' infinito. Quasi che l' attrattiva del bene conosciuto dalla mente non fosse principio valevole a cominciar la serie.

Leggete quell' altra a pag. 113 ove citando, senza indicazione di opera, il Malebranche, oppone alla dottrina del peccato originale che le giumente soffrono nel parto al par di Eva, e pure non mangiarono, dice, un fieno vietato *(sans avoir mangé du foin défendu)*. Obbiezione che mentre fa dire ai cattolici una sciocchezza, mostra nel calunniatore una ignoranza poco degna di tal *dottore*. Il cattolico non crede il dolorar nel parto effetto per sè direttamente del peccato, ma della natura abbandonata a sè stessa, e priva della soprannatural condizione, che dai teologi appellasi *integrità primitiva*, perduta per lo peccato. Onde trova naturalissimo, che soffra la giumenta, che mai non ebbe tal dote, come la donna, che peccando la perdè.

Leggete a pag. 217, troverete che il Giudaismo non fu religione, perchè ordinò quel popolo sol nell' esterno. Quasi non bastassero i due ultimi precetti del decalogo a spiritualizzarne e moralizzarne ogni dovere, senza parlare dei mille testi mosaici e dei posteriori agiografi, che esigono dal popolo ebreo interna probità, e timor di Dio.

Leggete le osservazioni, che chiudono ciascuna delle quattro parti in cui l'opera è divisa; e troverete in ciascuna un sunto di viete obbiezioni contro la grazia, i misteri, i miracoli, eccetera. Senza parlare di quei difetti che spuntano necessariamente dalle idee sistematiche del Critoismo, fondamento qui della teoria religiosa.

Ma a che protrarre sopra tali materie una confutazione che ripeterebbe antiche risposte a rancide obbiezioni ? Bastimi l' avervi dato una lieve idea del libro che impugna precisamente la base della social teoria da me propostavi, per ispiegarvi il gran fatto della cristianità. Colla pretensione assurda di costituire sulla terra una universal religione senza partir dai fatti, l' A. altro non fece, che spogliar d' ogni realtà la religione cattolica tornandola ai confusi ed oscuri elementi, che ella aveva spiegati e perfezionati. Egli conferma adunque col suo fatto medesimo il principio da noi stabilito, che la società religiosa al par d' ogni altra, se spoglisi dei caratteri di fatto, nulla riterrà di società se non i primi universalissimi rudimenti, ai quali infatti il Kant la ridusse.

CXXI. *Chiesa fallibile non esiste.*

Dal che apparisce la intima ragione delle stranezze che altrove osservammo nel Burlamacchi [XCV] comuni col Grozio a tutti que' protestanti che attribuiscono allo stato il dritto di governar la Chiesa. Essi vorrebbero fare qui un'eccezione ad una legge universale, che rende tutte le scienze *indipendenti:* vorrebbero che la scienza del vivere *onesto-cristiano* fosse dipendente. Nel che però, sia detto a loro difesa, essi sono coerenti a sè stessi, giacchè credono in una *Chiesa fallibile* 1. Il loro torto sta nel *credere in una tal Chiesa*, la quale è un essere contraddittorio, è una *maestra-ignorante:* ma posta questa *fallibilità* o *ignoranza*, hanno ragione quando le negano ogni indipendenza. Se non che per essere pienamente *conseguenti* a sè stessi dovrebbero negarle l'esistenza: giacchè che cosa è mai codesta *società spirituale* (Chiesa) 2 che professa di *non possedere* il *vero?* Se è *spirituale* non è legata dal temporale; se non possiede il vero non ha legame d'intelligenza: dunque da qual vincolo sarà legata? come sarà società [301 segg.]? Dunque la Chiesa riformata *per sè* è il nulla, nè ha alcuna realtà se non nella società pubblica, in quanto si governa colla ragione, bene o male applicata dai governanti. Dunque il Protestante sotto pena di cader nel nulla, è astretto dalle sue dottrine a fare schiava dei governi quella superba ragione che pretese affrancar dalla Chiesa [876]. Ed oh come i fatti sono qui in armonia colla metafisica! Dove sarebbero, senza l' aiuto de' governi, la Chiesa anglicana, la luterana, la russa? All'opposto la Chiesa cattolica sussiste, non solo senza l'aiuto ma anche a malgrado de'principi persecutori, mostrando così la sua indipendenza di *fatto* non meno evidente che quella di *dritto*.

CXXII. *Natura del governo spirituale.*

Che se volete ancor più intimamente comprendere la radice dell' equivoco, la cui apparenza illude sì facilmente, ricordatevi ciò che altrove notammo [746] col Romagnosi. La idea di governo sociale inchiude essenzialmente la idea 1.° di fine ultimo che è la felicità, a cui è diretto dalla natura [723] il governo; 2.° di fine particolare determinato dal fatto associante [1057]; 3.° dei mezzi *fisici* spedienti *per sè* ad ottener questo fine, determinati [746] dalla natura mondiale, detta dal Romagnosi *ordine teoretico;* 4.° dei mezzi *fisiologici* spedienti in pratica a muovere le umane volontà ad usare il mezzo fisico; i quali mezzi fisiolo-

1 E in fatti il Grozio *De imperio* ecc. c. 6, §. 5, qui ripone tutta la quistione fra lui e i cattolici.

2 « Société spirituelle, c'est là le « nom philosophique de l'Église » (Guizot *Civ. Franc.* pag. 227).

gici ossian di *ordine pratico*, vengono determinati dall' indole dell' umana natura e nelle specie e negl' individui [732].

Di questi quattro elementi, il primo è vero *fine;* gli altri sono mezzi fra loro ordinati, e subordinati al primo. Il loro ordine, se riguardasi nell' intenzione di chi opera, parte dal primo ed arriva all' ultimo; ma se si mira la *successiva* esecuzione dee partir dall'ultimo per giungere al primo; movendo prima coi mezzi *fisiologici* l' uomo; il quale mosso adoprerà i mezzi *fisici;* questi ben adoprati otterranno il fine *particolare*, da che seguirà il fine ultimo, la felicità.

Or di questi quattro elementi qual è *propriamente* e a tutto rigore quello che dee maneggiarsi da chi governa? *Governare*, l' abbiam notato altrove col Romagnosi medesimo [732, 1137], vuol dire *indurre uomini a volere:* dunque il governo dee maneggiare i mezzi *fisiologici*, per muovere gli uomini ad usare i mezzi di ordine teoretico; dunque i *mezzi di governo* sono per sè i medesimi in qualsivoglia governo di uomini, giacchè sono determinati sì dalla *natura umana*, che non può muoversi con mezzi a lei non naturali, sì dall' ordine mondiale il quale è sempre il medesimo.

Quando dunque diciamo una società, un' autorità, un governo *spirituale* o *materiale*, non intendiamo dire che spirituali ne debbano essere i mezzi fisiologici, come neppure i fisici: questi mezzi debbono essere gli stessi di ogni altra società. Intendiamo parlare del fine *particolare* a cui la società è rivolta, come a mezzo di felicità [460]. La obbiezione proposta pecca perchè vuol nominare la società dai *mezzi* invece di nominarla dal *fine* particolare [444]: dice *spirituale* una società che usa mezzi *puramente spirituali:* pretende dunque governar uomini contro la natura umana e contro l'ordine mondiale; pretende che esista una società ove gli *uomini* sieno *puri spiriti* o il mondo cammini con fatti non materiali 1.

CXXIII. *Intreccio sociale ipotattico.*

Questo intreccio sociale, effetto inevitabile della natura, pose in grave imbarazzo nei due passati secoli quelle teste sistematiche che, senza consultare i *fatti*, sogliono stabilire *a priori* dei tipi di bello ideale, ai quali poi s'ingegnano di stiracchiar la natura. Protestanti, Febroniani, Politici irreligiosi di ogni maniera ebbero un cotal *grido di guerra* per addentare la Chiesa cattolica, vitupe-

1 Di queste materie abbiam ragionato nella 2.ª serie della *Civiltà Cattolica* pag. 240, vol. VI, e vol. VII ed VIII del *Poter coattivo della Chiesa* e vol. IX *dell' elemento divino nella società*.

randola col nome di *status in statu* 1 e questa parola magica fece sonare a stormo contro di Lei, e talvolta anche illudendo delle teste che avriano dovuto andar più caute. Dopo quanto abbiam detto sopra la natura delle società ipotattiche [685 segg.] ognuno può comprendere non essere codeste relazioni complicate di *Chiesa* e *Stato* un fenomeno portentoso, un' anomalia sociale; anzi essere un fatto comunissimo che si osserva in ogni complicazione di *fini*. Mi si permetta di recarne un esempio, che, per essere *tedesco*, rende sommamente inescusabili i Riformati di quella nazione, pensatrice profonda: i quali pure non *videro ciò che vedeano (videntes non vident)*.

In Germania si formò *pel fine particolare* di commercio la celebre Lega Anseatica: « si dia un' occhiata alle pubbliche istituzioni della Lega, *tanto* riguar-« data come *corpo esistente da sè*, quanto come *complesso di membri appartenenti* o' *diversi Stati* d' Europa. Per questa seconda parte non altro abbiam « da osservare se non che ciascuna città *in tutto ciò che non si riferiva a commercio*, riconoscea l' autorità suprema della nazione, e formando quasi tutte « *parte della grande Confederazione germanica* o quali sudditi mediati o immediati, o quali città libere od imperiali aventi voce alle diete, ubbidivano alle « leggi degl' imperadori alemanni, i quali dal canto loro assicuravano ad esse il « godimento de' loro privilegi.

« Come membro poi della Lega Anseatica, ciascuna città era amministrata « da una specie di senato composto di personaggi delle più chiare famiglie o dei « negozianti più doviziosi, al quale il carico era affidato di sopravvegliare la bi-« sogna del traffico coll' aiuto e consiglio d' alcuni capi o maestri d' arte e me-« stieri scelti fra tutte le professioni. Il governo di tutta la corporazione ripartì-« vasi in parecchi circondarii, de' quali era centro una delle città principali, e « Lubecca potea dirsi la capitale, essendo ivi la sede ordinaria della direzione su-« periore, e de' pubblici archivii, i quali tuttodì vi si conservano. Per lungo tem-« po non v' ebbero che tre di cotali scompartimenti, che mettean capo a Lubec-

---

1 Parla meno male di tant' altri in tal materia il sig. Royer Collard nelle note al Vattel pag. 136, e seg.; e tanto più gliene dobbiam sapere grado, quanto che a pag. 140 egli dichiara abbastanza di non essere cattolico; ben lo mostra in varii passi dell'opera, anzi anche in questa stessa pag. 140, quando dice che *anche i cattolici illuminati sanno* essersi mal interpretata la scrittura nell' introdurre *per principio* il celibato ecclesiastico. *I cattolici illuminati* (non dalla filosofia incredula ma dalla fede) sanno che la scrittura non può esser mai interpretata male dalla Chiesa; ed anche i non cattolici, se sono *illuminati* quanto basta per *leggere*, leggono nel Vangelo di S. Matteo nella prima epistola ai Corinti e nell'Apocalisse, tale elogio della verginità, che abbracciano, senza quasi avvedersene, come infallibil *principio*, esser lo stato celibe assai più perfetto del maritale; dal qual *principio* nasce spontaneo il celibato ecclesiastico.

« ca, ad Amborgo, a Maddeborgo; ma dopo il trattato del 1450 le province « commerciali ebbero maggior numero di centri, cioè Münster, Brunswick, De- « venter, Wezel, e Paderbona, oltre i nominati, e finalmente furono ristretti a « quattro cioè: Lubecca, Colonia, Brunswich, e Danzica.

« La suprema autorità risedeva nel Congresso formato dai deputati delle va- « rie città ed a questo apparteneva giudicare le quistioni pubbliche e private, « discutere e promulgare le leggi, determinar la matricola, ossia la quota impo- « sta a ciascuna città nelle spese comuni, votar le gravezze straordinarie, ar- « mar le flotte e nominarne i comandanti, e finalmente stringer le relazioni « commerciali colle esterne nazioni ». Fin qui la Enciclopedia italiana, alla voce *Anseatica*.

Ecco dunque nell' Impero una società *commerciale*, indipendente in ciò che spetta *al commercio* suo scopo particolare, dipendente in ciò che riguarda l' ordine politico, scopo della società federale germanica; obbietto dell'ammirazione dei moderni pubblicisti e *portento del medio evo, sì fecondo in tali meraviglie* 1. Diranno eglino i politici sistematici che codesto fu *un mostro*, e che *tanto peggio per l' Impero*? Noi gli pregheremo a riflettere che codesto lor rimprovero, oltre che vien contrastato da molti pubblicisti loro pari, è un nuovo testimonio dello spirito di sistema che li trasporta. Non si tratta qui di decidere se l' *Impero* fu l' *ottimo leibnitziano* esso fu perfetto abbastanza, se risultò *per via di giustizia* dai fatti anteriori [444 segg.]: questa è la vera base di ogni perfezione politica [352, 1052]; e in tal materia la Lega Anseatica è certamente una delle società, cui possa meno rimproverarsi.

Or se ad una società di Commercio non disdicea la indipendenza commerciale, perchè ad una società spirituale dovrà rinfacciarsi qual vizio la spirituale indipendenza, qualor essa germogli *naturalmente dai fatti per via di giustizia*?

— Sempre sarà codesta complicazione un impaccio ai governanti, una remora ai loro ordinamenti — Distinguo: ai governanti, agli ordinamenti *giusti* non mai 2; giacchè un potere spirituale dalla sola *giustizia* può sperare costante il suo regno: *virgo directionis virga regni tui* [LXXIII]. Potrà bensì opporre un contrasto agli ordinamenti *arbitrarii* e *ingiusti*, verissimo; ma questo appunto è l' apice della social perfezione [1036 e seg.]. E che altro si va implorando dalla scienza sociale oggidì? ed a che altro tendono le forme costituzionali sì lodate dai loro fautori? e per che altro si vorrebbe formar nello Stato la settemplice indipendenza dell' Ahrens [CX]?

---

1 Ivi.

2 Se pure non vuolsi chiamare *impaccio* e *remora* ogni dritto anche dei sudditi, alla cui *tutela* [740 seg.] è destinata la società. Se i protestanti e loro *eredi* credono *il dritto un impaccio per chi governa*, certo la Chiesa è impaccio gravissimo.

Non avrebbe più dunque la Chiesa a temere oggidì la fantasima dello *status in statu*, mentre gli eredi della morta Riforma dicono secondo il solito [XCIX], precisamente l'opposto dei loro Antenati: giacchè al Grozio, al Burlamacchi che van gridando esser mostruoso uno Stato in altro Stato, risponde il coro moderno esser mostruoso uno Stato che non ne contenga almen sei o sette. No, dico, la Chiesa più non avrebbe a temere la terribil fantasima, se rabbia di passione ed errore d' intelletto fossero mai coerenti a sè stessi. Ma potrebbero più sussistere se fossero coerenti?

CXXIV. *Influenza del Papa sopra la cristianità.*

A questa necessità che nasce dalla natura stessa delle cose non badando i Protestanti, declamarono nel secolo scorso contro l' *influenza di un sovrano straniero* che negli Stati cattolici conduce gli affari, conferisce i vescovadi, corregge gli abusi ecc. 1. Avrebber dovuto ricordarsi che questo *straniero* da' principi cattolici vien chiamato il *santo Padre*, e che un padre non è straniero a' figli, anzi è obbligato ad influire nella loro condotta. I principi cattolici credono dunque che il Papa, allorchè influisce ne' loro Stati per la conservazione del cattolicismo, opera da padre e non da straniero. Avranno torto secondo il Vattel di non guidarsi colla propria ragione indipendente, avranno torto di essere cattolici; ma posto che non si credono infallibili come i protestanti, non possono essere biasimati se lasciano la moral condotta a lui che credono giudice infallibile del vero, precettore autorevole del bene.

A' protestanti fanno eco i miscredenti loro eredi. Il Romagnosi nelle istituzioni di civil filosofia 2 inveisce contro il sommo della stravaganza per cui i *Papi* coi loro *Decreta urbis et orbis* pretesero *che una notificazione fatta in* ESTERO TERRITORIO, *si dovesse riputare fatta nel nostro*. Non sapea il Romagnosi che tali notificazioni riguardano la *società cattolica*, che ha per suo territorio tutta la terra, e però non conosce *paese estero*. La sua *capitale* ROMA corrisponde con tutta la società ed invia perpetui messaggi in ogni parte, ove la perfidia di ribelli non intercetti le comunicazioni. È dunque moralmente impossibile che nei paesi devoti alla unità cattolica non si conoscano i decreti che li concernono, dopochè in Roma son pubblici. In quelli poi ove l' eresia o l' empietà stanno accampate ai confini per vietare l' accesso di tali ordinamenti, la Chiesa che non suol armare soldatesche per penetrarvi a forza, doveva ella permettere che le ribellioni si legittimassero col pretesto dell' ignoranza da loro stesse

---

1 V. VATTEL *Droit de N. et des G.* Lib. I, c. XI. BURLAMACCHI *Dritto polit.* part. III, ecc.

2 Lib. V, pag. 302.

voluta ? E qual è quella società politica ove i ribelli sieno esenti da quelle leggi di cui essi stessi vietano la pubblicazione ?

Al miscredente italiano soggiungo un miscredente francese. Il signor Guizot nella lezione XIX della civiltà di Francia dimostra ugualmente di non comprendere che l'influenza pontificia negli Stati cattolici nasce dalla necessità delle cose: e si adopera a tutt'uomo per mostrare che *il vescovo di Roma*, avendo prima avuto la buona sorte di divenire un uomo importante e potente per la lontananza di Bizanzio, incominciò poi a' tempi di Pipino ad acquistare influenza gagliarda nel regno di Francia coll'occasione di convertire i Tedeschi 1. Nessuno vorrà negare che il sig. Guizot nel raccontar queste novelle a' cattolici francesi del secolo XIX, mostra una rara innocenza, o una fiducia nella dabbenaggine de' suoi lettori, che ha del portentoso. Mi permetterà dunque il ch. Autore che lo esorti a leggere, non già i teologi cattolici (che avrebbe dovuto confutare per mostrarsi candido amator del vero) ma anche solamente i protestanti tedeschi o inglesi che gli mostreranno l'insussistenza di sua dottrina 2. Quanto a me, sarò pago di ricordargli che assai prima del VII, del VI, del V secolo, assai prima che gl'Imperadori bizantini li avessero costituiti lor delegati, e per conseguenza assai prima che Pipino facesse alleanza coi Papi, un vescovo francese scrivea quelle parole mille volte citate dagli apologisti cattolici: *ad hanc (romanam ecclesiam)* PROPTER POTENTIOREM PRINCIPALITATEM *necesse est omnem convenire ecclesiam* 3. Se ai tempi di S. Ireneo si credea in Francia che ogni chiesa dee ricorrere a Roma per esser quella la prima e la più potente di tutte le chiese, pare che il sig. Guizot meglio si apponesse intorno al poter dei Papi, quando lo derivava dall'essere eglino *secondo la tradizione universalmente ricevuta, i successori di S. Pietro* 4.

CXXV. *La Chiesa non governa temporalmente.*

Dal che può comprendersi 1.° che alla Chiesa *per sè* non compete di regolare direttamente e tutelare i dritti di eredità, di contratti ecc. giacchè questi rego-

---

1 Pag. 290 e segg. ove (ma sicuramente senza rea intenzione) sembra accennare che i missionarii servissero di spie s' re franchi contro i Tedeschi.

2 Senza ricorrere a quegli autori veramente degni di riverenza e di fama che calpestando i pregiudizii di setta hanno osato dichiararsi altamente in favore del vero (STARK, HURTER, LEO, ecc.) l'autore potrà leggere nella Europa del medio evo di HALLAM protestante cieco ed invelenito, c. VII p. 236 che Valentiniano III già riconoscea (o come dice l'autore conferiva) alla sede romana una preminenza giudiziale pressochè assoluta, e ciò precisamente a proposito di un vescovo francese.

3 S. IRENAEUS lib. 3 adv. Haer. Cap. 3.

4 Leç. III, p. 152.

lamenti *per sè* non sono necessarii al conseguimento del suo fine: ma se una legge politica stabilisse in tal materia procedimenti ingiusti in sè o nocivi al bene spirituale, Essa ha dritto a *dichiararli illeciti ;* e chi la creda maestra della *vera onestà* è obbligato a cedere ed obbedirle. Può comprendersi 2.° quando sia di ordine ecclesiastico l' operar della Chiesa in materie temporali. Se ella stabilisce legge in difesa per esempio della vita de' suoi ministri (come il così detto *privilegio del canone*) *affinchè essi possono senza tema operare nelle lor funzioni*, ella li difende con legge *ecclesiastica*: all' opposto le leggi, con cui il sommo Pontefice assicura a' Romani la loro esistenza e quiete, son leggi *politiche*, come furono in altri tempi molte delle leggi con cui egli governava l'etnarchia cristiana in ordine al bene temporale [CXVI].

CXXVI. *Imparzialità traditrice.*

Così fossero i lettori prevenuti da accorta vigilanza a non lasciarsi gabbare da una cert' aria di condiscendenza e di *concessione*, che può a qualcuno men cauto sembrare *imparzialità*. Dappoichè lo scetticismo ebbe fautori sì numerosi in Europa, verità ed errore furono citati al suo tribunale come due *partiti*, ed ognuno nel sentenziare credette essere *imparziale* quando non dava vinta la causa a niun dei due 1. Ponevasi così per vera base di giustizia il simulato giudizio di Salomone, dando per ultima sentenza quella che quel Re savio adoprò come arte a scoprire il vero. Or quindi che avvenne? Nel gran piato tra Chiesa e Protestanti, tra *universalismo* e *individualismo*, si credette imparziale colui che or all' uno or all' altro menava del mazzafrusto su per le spalle: nè mancarono tra' deboli ed ignoranti cattolici, di quelli che presero ardimento a sentenziare contro la Chiesa lor madre, affine di difendere *imparzialmente* la verità. *Deboli*, perchè schiavi della *opinione ; ignoranti*, perchè ogni più lieve infarinatura di cattolicismo avrebbe lor dimostrato che essi per amor della *imparzialità* correvano all' apostasia.

A costoro, che oggi ancora non mancano, piacerà, senza fallo, la *storia dello incivilimento* in Europa ed in Francia ; nè si daranno la menoma briga di esaminare se la Chiesa abbia quei torti che il Guizot le attribuisce, giacchè in altre occasioni egli le dà ragione. *Egli si mostro imparziale :* basta questo per autenticare ogni sillaba, ancorchè piena talor di menzogna o di assurdità : in un

---

1 Di tal fatta era un certo Magistrato, che udendo la storia evangelica, dicea ; non può negarsi che gli Scribi e i Farisei ebbero torto nel crocifiggere il Redentore, ma egli pure avrebbe potuto usare maggior prudenza, e non irritarli senza perchè.

tempo in cui la Riforma è con noi sì cortese di palinodie e di contraddizioni, non vorrebbe la cortesia che anche la Chiesa *facesse al secolo qualche concessione?*

CXXVII. *Organismo deliberativo e legislativo nella Chiesa : lingua latina.*

Darò qui un cenno da cui apparisca una qualche parte di questo portentoso organismo del poter deliberativo nella Chiesa. Il problema proposto (parliamo all' umana) al Legislatore di essa era questo — *In una società d' uomini destinata a stendersi per tutto l' universo, organizzare un corpo ossia una facoltà* CONOSCITRICE [1047 segg.] *e organizzarla in tal forma che* VOGLIA *e* POSSA *conoscere il vero in ordine sì al suo* FINE [1066] ULTIMO (di regolar le menti verso la felicità eterna secondo gl' insegnamenti di Cristo) *sì al suo* FINE [1069] PROSSIMO (cioè di ordinar secondo tale intento esternamente i fedeli *) sì ai bisogni presenti dei suoi* (nel materiale, nello spirituale e nella difesa di entrambi); *e per tal fine congiugnervi il sommo della obbedienza nel dipendere col sommo della libertà nel rimostrare* [1063 seg.] [1] — A risolvere questo problema fu mestieri formare le persone e il loro organismo ossia le mutue lor relazioni [1061 seg.].

Come dovean formarsi le persone? *illuminate* e *rette* sì che non traviassero nè per ignoranza nè per passione [1037]. Quali mezzi adoprò a tal uopo il Legislator della Chiesa? Esaminiamoli sì nelle leggi che stabilì Egli stesso, sì in quelle che ne dedusse la Chiesa medesima. Non parlo ora di quei personaggi meravigliosi che colla immediata sua cura Egli educò alla grande impresa: parlo della *educazione politica* stabilita *nella costituzione* stessa della Chiesa, effetto *naturale* delle relazioni sociali, non della probità o del valore *personale* dell' educatore o degli educati [1061]. A far sì che il corpo *deliberante* fosse illuminato; lo scelse nella classe di quei medesimi che dovean essere banditori [2] del Vero: chi deve insegnarlo, a tutti i popoli, e a fronte di nemici numerosi e dotti, è *naturalmente* necessitato a profondi studii. E poichè ingegno e studio non si trasmettono [547] per retaggio, a torre il pericolo che la rappresentanza sociale divenendo creditaria perdesse la capacità, vi oppose per condizione il celibato. Ma lo studio dà sol *teorie*, e per conoscere gl'interessi sociali vi vuol *pratica*: fu dunque attribuita la deliberazione sociale precipuamente a

1 «... nella società ecclesiastica... « l' autorità e la libertà si contemperano insieme con bella armonia: la « più ampia varietà è ridotta alla unità più squisita, e la libertà non può « divenir licenziosa, nè l' autorità dispotica. » GIOBERTI Introduzione T. 2, pag. 213.

2 *Docete omnes gentes.*

coloro che per l'ufficio episcopale sono incaricati e della direzione delle coscienze e del *governo* degli affari. Ed affinchè gl' interessi di *tutte* le classi avessero qualche rappresentante, a *tutte* le classi fu aperto l'adito della *elegibilità* (essendo a tutti i capaci *accessibile* lo stato ecclesiastico) ed a tutti i rappresentanti commessa specialmente la cura degl'infelici 1.

Il Sovrano, eletto dal corpo di questi pubblici rappresentanti, partecipa a tutte queste doti di mente illuminata nel conoscere, e pratica nell' operare: talchè rari sono tra i pontefici coloro che per lumi e capacità non risplendano, come son rari fra gli altri principi quei che portino a buon dritto il nome di *dotti*.

Dovea poi formarsi proporzionata ai lumi la probità; ed a tal uopo conveniva attutire le passioni più vive, e più anti-sociali. La prima di queste è l' *interesse* che nasce principalmente o dal lusso dell'individuo o dalle necessità di famiglia: convenne dunque anche per questo il celibato, sì efficace a diminuire il bisogno presente e l'ansietà pel futuro. La professione poi di una vita solitaria, studiosa, religiosa, le leggi suntuarie [757] della Chiesa, opposte al fasto, ai divertimenti, alla mondanità degli ecclesiastici, la incapacità di testare intorno a beni di chiesa, la pompa degli arredi sacri indipendente dalle persone che vi figurano, e mille altri provvedimenti consimili tendono *naturalmente* a produrre il disinteresse per via di sociale ordinamento, senza parlare adesso della educazione ecclesiastica e religiosa, della *opinione* che condanna l'ecclesiastico *arricchito*, della *ispezione* gerarchica vegliante alla esecuzion delle leggi ecc. *Tendono* io dissi; perchè l'ottener *costantemente* il suo fine non è di società terrena, l'apice della cui perfezione consiste nel tendere [310] *costantemente* per ottenere *ordinariamente*. E che le leggi ecclesiastiche ottengano ordinariamente dai suoi ministri una probità non ordinaria, e tanto maggiore quanto maggior influenza essi hanno nel pubblico reggimento; chi non è prevenuto non può negarlo. Paragonate negli stati sacro e profano, sovrano con sovrani, ministri con ministri, ufficiali con ufficiali e vedrete quanto fiorisca più sincera la virtù nella gerarchia che negli altri governi. Io farò solo una osservazione: i difetti anche più ordinarii che di uom di toga o di spada appena si osservano, bastano ad infamare un membro della gerarchia; e per fermarci anche sol nel Supremo, il difetto più censurato nei Papi, il *nepotismo*, sarebbe tenuto per virtù domestica in ogni altro Sovrano. Dee dunque essere assai superiore alle altre una società governante, cui la virtù ordinaria viene imputata a difetto. Vero è che tal superiorità è ancora assai minore del dovere [1142]; ma ciò dimostra soltanto la fiacchezza della materia a cui sono applicate le forme organiche, non toglie che, relativamente alle

1 Oltre la cura che debbono averne a Vescovi e Parrochi, tutti i beni della Chiesa debbono portarne l'onere.

altre organizzazioni sociali, questa non presenti un modello inarrivabile. Dirà forse il cattolico che qui opera internamente la grazia, ed è verissimo: ma questa lavora a perfezionar la natura; non la distrugge. Dunque convien dire che renda perfetta la macchina nell'atto che v' infonde il vigore. Il miscredente poi che non crede alla grazia, come spiegherà questo fenomeno di una società, il cui governo congiunge da 18 secoli il *massimo* dei lumi e della rettitudine che mai siasi ravvisato nella *totalità* di qualsivoglia altra società *contemporanea*, senza confessare che le sue istituzioni organiche hanno un germe di superiorità cui niun'altra potè fin oggi imitare?

E tanto basti della influenza dell' organismo nel formar le persone. Queste formate, doveano disporsi in tali relazioni vicendevoli fra loro e colla moltitudine, che ne potessero conoscere nel triplice ordine i bisogni, e li rappresentassero fedelmente senza turbarne la tranquillità [1071]. Che le persone di Chiesa possano conoscere per minuto e i bisogni morali, e materiali dei fedeli, e gli assalti cui vanno esposti, è cosa si evidente che lungi dal dimostrarla, è anzi mestieri difenderle dalla taccia di troppo immischiarvisi, e di mettere tosto il campo a rumore, se taluno minacci novità. Tratte dal seno della moltitudine e viventi fra lei 1 esse hanno con questa interessi comuni nè possono quasi mai investirsi talmente di spirito e d' interessi sacri, che più non sappiano e non sentano ciò che accade al di fuori. A queste notizie esterne congiungendo le confidenze più intime del foro interno, hanno necessariamente la massima cognizione che aver si possa di tutti i bisogni per via d'*ispezione*.

Ma li rappresenteran fedelmente? e rappresentandoli saranno uditi? La efficacia in tal funzione dipende precipuamente dalla coscienza e dalla lotta degl'interessi [1135 segg.]: della coscienza abbiam detto; diciam degl'interessi. Questi possono riguardarsi e nella moltitudine e nei ministri e nel Sovrano. La moltitudine se cessa di credere abbandonerà ministri e Sovrano al vilipendio e alla miseria: è dunque interesse dei gerarchi che ella creda. Ma mentre si sforzano ad avvivarne la fede, vi formano un popolo di censori della propria condotta, dai quali verranno destati, se addormentandosi trascurassero alcuna di lor funzioni. La santità del Clero è dunque *naturale* interesse di un popolo che crede; che il popolo *creda* è *natural* interesse del Clero 2.

---

1 « Depuis la misérable habitation « du serf jusqu'auprès du roi... le clergé était associé à toutes les conditions « humaines... Il y a eu entre le clergé « et le peuple une parité de destinée, « qui a atténué le mal de la séparation « des gouvernants et des gouvernés ». Così il *protestante* Guizot (leç. 6 e pag. 54 *civil. europ.*).

2 Questo portentoso intreccio d'interessi e morali e materiali viene ponderato dal Guizot (*Civil. Fran.* specialmente nelle lezioni XII e XIII), ma lo spirito con cui egli lo presenta, invece di mostrarvi la sapienza dell' *Autore* e *consummatore* della società cristiana, tende a mostrar nella Chiesa una politica di circostanza ed una perpetua variabilità.

I ministri son or più or meno sublimi nell'ordine gerarchico: gl' inferiori partecipano piuttosto agl' interessi della moltitudine che a quei della gerarchia: sono dunque interessati *naturalmenta* a rappresentar democraticamente 1 ove lor la coscienza lo permetta e molto più ove lo voglia. Oseranno dunque, e tanto più oseraono quanto meno i loro interessi temporali dipendono dai superiori spirituali: ma saranno ascoltati? La gerarchia superiore, l' Episcopato non è concentrato in una capitale come i Grandi in una corte: ma sparso per tutto il corpo cattolico, partecipa assai più alle influenze comùni che alle centrali: egli è dunque (permettetemi questo paragone di un ordine santissimo e tutto sacro con una classe puramente politica: *paragonare* non vuol dire *uguagliora*) egli è in certa guisa come i Baroni del medio evo, un argine agli eccessi del potere, e nel tempo stesso un mezzo al suo esercizio. — Ma dunque mancherà lor presto la subordinazione al Gerarca supremo, se Esso non li sottrae alle influenze del principio democratico — Mai no: se l'interesse locale impedisce la servilità dell' episcopato in faccia al suo Capo, la unione col capo, è pei Vescovi condizione *essenziole* di esistenza: è dunque interesse del Vescovo stringersi alla unità cattolica se non vuol perdere la esistenza gerarchica, giacchè egli sa che col farsi scismatico nulla potrebbe più sopra il gregge cattolico. Lo stesso interesse dunque che lo costringe a rappresentare in favor del suo popolo, lo costringe insieme a riverire il suo Capo.

— Ma questo, ad immense distanse dai popoli fedeli sarà ridotto a nolla vederne o udirne se non per organo del Clero nazionale: se dunque un interesse nazionale cozzi col bene comune, verrà tradito dagli organi stessi della politica sua cognizione — Facciam pure, se volete, codesta ipotesi, ingiuriosa all'episcopato cattolico e a quelle alte virtù che ognor lo distinguono, ed impossibile nel moltiplice intreccio di tante comunicaaioni: ma il capo della Chiesa non ha egli a suo servigio immediato, oltre i Vescovi con cui comunica il potere, numerosi corpi di ministri, la cui esistenza isolata dal mondo ne forma famiglie separate, aventi per conseguenza interessi in gran parte distinti e indipendenti dal Clero naaionale? Interessi che, *centrolizzoti* nella capitale del cattolicismo, tengono in perpetuo corso le comunicazioni indipendenti delle varie naaioni; nè possono cospirare a danno della unità cattolica senza perder sè stessi? Congiunti dunque nell' interesse unico di sostenere la verità e l' onestà, i due ordini del Clero Secolare e Regolare si troverebbero tosto divisi, se, traviando dal fine, pretendessero spargere errore o macchinare scisma 2.

---

1 L' Église était la société la plus populaire, la plus accessible à tous les talents. De là sa puissauce. (Guizot, leç. 3, pag. 48).

2 Prego il lettore a ricordarsi del mio assunto in questa dissertaaione: io pretendo mostrare la somma perfeziooe della società cristiana considerata con occhio di pura filosofia [1445]; ma non intendo attribuire alla forza *noturole* di questo organismo il portentoso conservarsi di tal società: *spiritus intus olit. . . . Mens ogitat molem et magno se corpore miscet.* (Aeneid. VI).

Congiungete insieme la lotta di tanti interessi e dei popoli e dei ministri secondarii e dei primarii, con tanti mezzi che l' onestà, la fede, la coscienza aggiungono all'operar della Chiesa, e vedrete quanto efficace debba esserne l'organismo politico al *rappresentare*, e rappresentar *veridicamente*, e rappresentare *pacificamente*: che sono [1071] le tre condizioni necessarie ad ottima organizzazione di un corpo deliberativo. La perfezione di tale organismo è sì portentosa, che meritò dal Bentham il tributo di una confessione, la quale benchè sopra il suo labbro si trasformi in bestemmia, pure non lascia di essere alla organizzazion della Chiesa, considerata solo con occhio politico, sommamente onorevole. La gerarchia, dice egli, è *essenzialmente* cospiratrice 1 che in lingua cristiana val quanto dire, essserne tale l' organizzazione ch' ella non può non aver unità. Se non che la sua Chiesa anglicana separatasi dal corpo vivente non ha che il cadavere di tale unità, penetrato ormai solo dalle materiali forze dell' interesse: ed ecco perchè dopo sol due secoli già minaccia dissoluzione e putredine, mentre il corpo cattolico vive dopo diciotto secoli sempre più robusto ed attivo.

La *cognizione* ha dunque nella Chiesa una *verità*, una *libertà*, una *subordinazione* mirabile in forza della costituzione di questa portentosa società; mirabile per la efficacia ch'ella ha nel formar le persone, mirabile pel sistema d'interessi diversi combinati ad ottenere il fine di *verace*, *libero*, *modesta* rappresentanza. E che quanto apparirebbe più evidente, se prendessimo ad osservare l'operar della Chiesa *deliberante* nelle tante forme di riunioni ch'essa adopera, *quando è libera a governarsi*, nei sinodi diocesani, e provinciali, e nazionali ed ecumenici 2; nelle tante forme d'*ispezioni* per via dei Pastori ordinarii, e dei legati straordinarii; nei tanti legami di pie associazioni, di congregazioni! . . . Ma dove avremmo termine se prendessimo a *trattare*, quando abbiam proposto di non più che *sfiorare*?

Questa perfezione della facoltà *conoscitrice* dovea naturalmente perfezionare anche la legislatrice; onde non è meraviglia che tanti elogi si leggano della legislazione della Chiesa presso autori ancora i meno ortodossi 3. Noi non ci

---

1 T. 2, pag. 207.

2 Mi si permetta solo di accennare il Concilio di Trento; chi ne legge la storia *esattissima* del Pallavicini, attonito della *libertà* dei Padri, saria talor tentato di appellarla *licenza*: ma è tale la saldezza di forza organica, che la Chiesa mai non teme rimostranze.

3 Vedemmo altrove gli elogi che ne fanno il VILLEMAIN e il BENTHAM [806 929] il GUIZOT ne parla con ugual lode nella lezione 6 (civil. europ. pag. 35), e sebbene la associ qui in tal lode col dritto romano, alla pag. 32 ne la separa interamente, ed attribuisce alla Chiesa la *filosofia* del codice Visigoto. I sansimonisti ne fanno amplissimi elogi nella esposizione di lor dottrina (1. Année pag. 315 segg.).

stenderemo sopra tale articolo che, oltre la sua evidenza, avrebbe anche l'inconveniente di trarci a soverchie scorrerie sui confini dell' ordine *politico*. Un solo punto vogliam toccare ed è la ragionevolezza della tenacità mostrata sempre dalla Chiesa per le leggi antiche e per l' antico linguaggio.

Se debito di natural prudenza è l' andar sempre riguardosissimo ove trattisi di mutar legislazione [1084], quante misure non ricerca una tal mutazione per una società che abbraccia 1 nel suo grembo tutta, quanto ella è grande , la terra ! Si ponderi, di grazia, la varietà dei popoli, delle circostanze, degl' interessi, dei secoli ecc. ecc. e si vedrà qual rischio si corra col mutar sillaba in una simile legislazione. E se di più si rifletta che ciò che un sol popolo ottiene ogni altro può pretenderlo, si vedrà quanto sia prudente, anche nelle leggi disciplinari, la gelosia della Chiesa contro certo *progressismo* indiscreto , il quale , tutto occhi e voce contro i difetti presenti, nulla vede o pensa dei rischi futuri: si vedrà che le pretese *lentezze della Corte di Roma* sono un *volare*, rispetto all'ampiezza e alla durata del genere umano, di cui ogni suo atto governa le sorti: sono come la lentezza del corso solare.

La medesima considerazione della *universalità* essenziale alla Chiesa sì nella successione dei secoli sì nell' ampiezza del globo, ci farà comprendere di quanta importanza sia per Lei la sua lingua *universale*. È noto con quale accanimento abbiano congiurato i nemici del nome cristiano a sterminare dal pubblico insegnamento la lingua del Lazio, ma non è noto ugualmente l' arcano dei motivi che li moveano a tal guerra. Udiamli dalla bocca dei nostri nemici istessi 2. « La « lingua latina che tanto figurò pel passato è oggi obbietto di molte discussioni: « discussioni interminabili se non si valutano a dovere le cause e l'origine di tale « insegnamento 3. I popoli del medio evo erano in Europa pel temporale sminuz « zati all'estremo; per lo spirituale all' opposto intimamente uniti, essi formavano « la più forte società che mai si fosse ideata ed eseguita... La vasta comunità cri- « stiana era rappresentata ed attuata da un corpo depositario di tutti i lumi di « quell' epoca, e che, sparso su tutti i punti d' Europa , vi esercitava per tutto « un'azione identica. *L'unità di questo corpo*, risultamento della unità di amore, « di dottrina, di attività, *avea*, fra le altre esterne *condizioni di esistenza* , *la*

---

1 « La legislation canonique est u- « ne, la même pour tous les peuples : « la société religieuse est essentielle- « ment une » (Guizot Civil. Franc. Leç. XXV, pag. 342).

2 « Doctrine de S. Simon: premiè- « re année, onzième séance , pag. 286.

3 « Certuni la raccomandano come « idioma radicale, vantano la sua ric- « chezza, la sua armonia, la perfezione « dei suoi autori. . . Argomenti incon- « cludenti » ecc. (Ivi pagina 287). Il sansimonista ha ragione : questi son motivi letterarii: e la quistione è religiosa.

« *unità di linguaggio* . . . Questa lingua (latina) era come l' idioma nazionale « del Clero cattolico, *legame perpetuo de' suoi membri* dispersi su tutta la super- « ficie del mondo Cristiano: per essa ebbe unità l' associazione dei lavori intel- « lettuali del medio evo...

« Quando nel secolo XVI la unità spirituale fu assalita in Europa , assalita « pur fu la unità di linguaggio: e *così doveva essere*; *l' unità di lingua e l'unità « di dottrina erano un fatto medesimo* sotto aspetti diversi 1 : il che ben co- « nobbero tosto per un cotale istinto i primi riformatori... Rotta che fu la unità « di dottrina, si ruppe ben presto la unità ancor di linguaggio: si abbandonò a « poco a poco l' uso del latino, e già da gran tempo , salve poche eccezioni , le « scienze parlano volgare.

« Dal fin qui detto il problema — se convenga insegnar il latino — è sciolto « in due parole: Finchè il latino fu in Europa la lingua dei moralisti e dei dotti, « insomma del Clero, il Clero dovette onninamente imparar il latino sotto pena « ai suoi di non capirsi fra loro. Ma oggi che i trattati di scienza in lingua lati- « na sono *antiquati* ecc... lo studio del latino ha perduto ogni importanza, anzi « è divenuto nocivo. «

Non saprei in qual maniera far meglio comprendere la verità delle precedenti osservazioni se non coll' aggiungere un piccolo correttivo all' ultima conclusione, *parodiandola* come segue. Finchè il latino sarà la lingua della Chiesa, finchè il cattolico riverirà nei suoi Padri i canali della tradizione apostolica e divina, finchè la parola divina gli verrà nella volgata autenticamente trasmessa in questa lingua, ogni dotto Cattolico dovrà imparar lingua latina sotto pena di non capire originalmente le dottrine che formano per lui il prezioso deposito di ogni verità. Ma coloro a cui lo studio delle verità cattoliche è *antiquato*, dovran trascurarla, coloro che vogliono abolirle o negarle dovranno distruggerla. Ecco la vera cagione della guerra contro l' introduzione del latino negli studii elementari: nei cattolici una certa indifferenza, un torpore nato da languidezza di fede, di amore, fa che non veggano molta importanza nel comunicar più intimamente colla Chiesa lor madre, e però trascurino la lingua *materna:* nei miscredenti la brama di sciogliere la unità cattolica li rende accaniti a confinar solo nei recinti del tempio quell'idioma che vive solo per narrar le imprese e ricordar i precetti di Dio Redentore.

Quindi è facile il comprendere i vantaggi che determinarono la Chiesa latina a tanta tenacità pel linguaggio ch' ella parlò nella culla. Una Chiesa che abbrac-

---

1 Questa gran verità è illustrata dal Gioberti (V. per es. T. I, pag. 8 , della Introd.) che dimostra la dipendenza della scienza tutta dalla tradizione primitiva conservataci nel linguaggio.

cia tutti i popoli abbisogna di lingua universale, ma non ha motivo per adottare la lingua di questo più che di quello: ogni preferenza sarebbe ingiuria. Una Chiesa che dura fino *alla consummazione dei secoli*, abbisogna di una lingua che attraverso ai secoli corra inalterabile: e tali sono le lingue *morte*. Una Chiesa a cui è *essenziale* l' *aristocrazia* governante [1436] non abbisogna nei suoi consigli e disquisizioni governative di una lingua che si capisca dal volgo: anzi un insegnamento sublime è necessariamente all' orecchio del volgo sorgente di errori e dubbii, quanto facili a nascere tanto difficili ad estirpare. Ed ecco (egregiamente il C. de Maistre) ecco una ragione fortissima per cui la scienza dello spirito parlerà sempre fra i cattolici più volentieri una lingua dotta. Lasciamo alle scienze fisiche la lingua del volgo, il quale abbisogna nelle arti della lor direzione; e che dagli errori, che mai vi apprendesse, può riaversi per via di sperimenti palpabili. « La Chiesa cattolica, stabilita per amare e credere, non « ha genio alla disputa; e forzata ad entrare in disputa vorrebbe almeno che il « volgo non ci entrasse. Volentieri dunque ella vi parla in latino, e ai soli dot « ti ». (E infatti fra popoli docili e *schiettamente cattolici*, basta la più lieve idea del *convenevole*, per isbandire dal pulpito ove parlasi al volgo, l' astrusità della polemica). « Al contrario ogni setta ha bisogno della folla e specialmente delle « donne: i giansenisti scrissero dunque in francese, simili anche qui ai *lor cugi* « *ni* (i Protestanti). Il medesimo spirito di democrazia fa che tutto traducano perfino il messale 1 ecc. ».

Conchiudiam dunque. La Chiesa abbisogna, umanamente parlando, di una lingua *universale*, *inalterabile*, *dotta*: chi cospira a privarnela fa guerra alla sua *unità*. La Cristianità abbisogna di una comunicazione agevole fra il Capo ed i Ministri. Ogni persona istruita dovrebbe qui dunque arrossire di non comprendere la lingua dotta (*mandarino* diremmo alla Cina) e di chiudersi l' adito non pure alla dignità di questa società, ma anche alla più intima comunicazione di affetti, con tutto quel mistico corpo, che in lingua sua propria alza continuamen-

---

1 Maistre: *de l' Église Gallicane* c. VI, pag. 61. Questi motivi non poteano fare grande impressione al Bentham; onde non è meraviglia che tanto ci declami contro l' *inutilità* delle lingue classiche (T. 2, pag. 196): saper coltivar la campagna, e guarire le malattie degli uomini e delle bestie, sono agli occhi suoi più *utili* che la unità cattolica. E pure tale è la forza del vero che viene egli stesso senza avvedersene a lodar la Chiesa (T. 1, pag. 210) allorchè ci dice che una saggia polizia per prevenire gli avvelenamenti dee bensì ai dotti « donner des instructions « sur les substances qui servent à em- « poisonner, avec les moyens de les dé- « couvrir et de les guerir;... » ma soggiunge: « si de telles instructions é- « taient répandues dans la multitude, « elles pourraient faire plus de mal « que de bien... *Dans cette vue les in-* « *structions devroient être en langue* « *latine* ». Egregiamente! ecco appunto uno dei motivi per cui la Chiesa dotta *parla latino*.

te al cielo preghiere e laudi. I genitori cattolici dovrebbero bramare ai loro figli questo nuovo legame colla cattolica Chiesa. Ecco le vere ragioni per cui la lingua gerarchica dovrà sempre *tra cattolici* far parte di *liberale* educazione: escluderne lo studio sarebbe un vietare ai figli l' ingresso del Santuario, e la intimità del consorzio cattolico. Direte forse che la Chiesa ammette altre lingue: Greci, Armeni, Siri ecc. parlano la lingua loro.... Verissimo; perchè la Chiesa nulla ha più sacro che l' antichità: codeste nazioni ritengono la lingua che già parlarono, onde non è meraviglia che la Chiesa l' ammetta, nè voglia, per una unità non *assolutamente* necessaria, vessare chi batte le pedate degli avi suoi. Ma notate che sul principio lo spirito fondator della Chiesa moltiplicò negli Apostoli le lingue, onde l'unità di linguaggio che non era negli uditori, fosse nei maestri, notate che codeste son lingue *morte* al par della latina, ed hanno per conseguenza molti di quei vantaggi che in questa abbiam rilevati: notate che vive, sparso fra quelle genti, un Clero *latino*, anello di collegamento con esse: notate con quanta difficoltà regni fra loro quella perfettissima comunicazione d' idee che fra' latini: e comprenderete che se è savio consiglio rispettare l'antichità di quei riti diversi, savio non sarebbe introdur varietà con novità.

Ma vi è anche più. La legislazione di un popolo cattolico debbe *essenzialmente* essere in armonia colla legislazion della Chiesa, riconosciuta da lui maestra dell' onesto e del vero [1481]: e però mille casi occorrer potranno, in cui le leggi di questa dovranno guidare nell' applicazione delle leggi politiche [CXXV]. Sarà egli onorevole ad un Magistrato cattolico il doversi raccomandare ai traduttori, e non sapere senza essi compiere *rettamente* le sue funzioni? Ignorare la lingua gerarchica sarà dunque *fra' cattolici* un escludersi, non pur dal Santuario, ma anche dal foro.

Potrà quindi comprendersi che si debba rispondere a coloro che, per escludere dalle scuole il latino, o che, domandano, *spendere tre anni o quattro nel* lo *studio di una lingua morta?* Si dee rispondere che se tanto realmente vi si spendesse, pel cattolico non è *morta* la lingua con cui la Chiesa parla al suo Dio; la lingua con cui si rannoda ai suoi padri; la lingua con cui dà leggi alle coscienze; la lingua con cui spiega, ed all' uopo emenda i Codici; la lingua con cui si unisce al suo centro, al Vicario di Cristo; la lingua per cui i fedeli adunati da remotissime terre comunicar possono fra loro pensieri ed affetti 1. No, questa lingua non ha delle lingue morte se non l'essere inalterabile come la società sul cui labbro ella suona. Chi fa conto di questi vantaggi, dovendo pure insegnare ad un figlio sopra qualche lingua particolare i rudimenti della grammatica ge-

---

1 *Erat terra labii unius* (Genes.): il Cattolico anche per questo capo torna allo stato primitivo di universal società [LIX] sciolta dall' orgoglio dell' uom ribelle.

nerale, non potrà non gradire ch' esso li apprenda, prima di ogn' altra, nella lingua di quella universal società dal cui solo magistero egli spera verità e salvezza. Queste sì, queste sono le *vere* ragioni per cui il latino formò e formerà parte della istruzione elementare cattolica: non la bellezza, l'armonia, la maestà, la concisione o altro pregio letterario, argomenti buoni solo pei letterati. Questi, ben dice il Sansimonista, non vaglion la pena che pur si risponda; il vero argomento fondamentale eccolo: ogni cattolico dee stimarsi ignorante se non capisca la lingua cattolica, come ogni Francese se la francese, ogni Inglese se l' inglese, ogni Italiano se l'italiana. E siccome il Piemontese o il Bolognese di mediocre condizione non lascia d' imparar l' italiano, benchè potrebbe forse, come tanti idioti, fare i fatti suoi per procuratori col solo dialetto natio, così un cattolico arrossir dee di ridursi a non potere, se non da interpreti capir le voci della Chiesa sua madre 1.

Queste ragioni non persuaderanno certamente le teste prevenute in favor della *moda*, dello *spirito del secolo*, del *progresso dei lumi* ecc.: ma voi, filosofi cattolici, che camminando *veramente* col vostro secolo, sapeste tesoreggiare gl'insegnamenti di una sperienza che dura dall' epoca di Lutero fino a noi; esaminate vi prego imparzialmente le ragioni della Chiesa e le confessioni dei suoi nemici, e poi decidete se può codesta Madre condannarsi ad imparare e parlare mutabil lingua, e non sua, nelle sue preci, nelle sue leggi, nelle sue dottrine; Ella innanzi a cui sfumano i secoli e piegasi l' universo; o se conviene a figlio non idiota di Madre sì augusta condannar sè ed i suoi a balbettar con lei, senza capirlo, il linguaggio ch' ella gli pone sul labbro.

CXXVIII. *Organo esecutivo della Chiesa.*

Se i predicatori o direttori sono la *forza esecutiva* della Chiesa nel governo delle intelligenze e dei voleri di tutto il popolo Cristiano, anche a loro dovranno applicarsi le leggi che altrove abbiamo osservate nel parlare della società politica.

La scelta dunque di chi insegni legittimamente e per ufficio (*canonicamente* diremmo, parlando il linguaggio ecclesiastico) apparterrà *essenzialmente* alla suprema autorità della Chiesa [1137 e segg.]; onde Vescovi (che sono i primi e naturali banditori del vangelo) Professori ed Oratori sacri, Ministri apostolici fra barbare genti ecc.; tutti dalla suprema autorità ecclesiastica dovranno ricevere

1 « Ce fut par un châtiment semblable à celui de Babel qu'au XVI siècle l' Europe savante perdit l' unité de langage, et vit peu à peu la langue latine... langue universelle de la science remplacée par la confusion des langues nationales. » *Université Catholique*, Avril 1846, pag. 350.

o immediata o mediata la lor missione; da lei il loro organismo ovunque non è determinato già dal fatto associante originario [1036 segg. 1039, 1100 ecc.]; da lei finalmente il loro sostentamento sopra i fondi sociali [1143 segg.].

Questi organi poi della forza esecutrice nella Chiesa sono ordinariamente investiti (come avviene ancor nell' ordine politico) non solo di funzioni *governative* per cattivare in ossequio del Vero comune gl' intelletti docili, ma inoltre di funzioni *militari* per combattere l'errore ed assicurar ben difesa la verità. Sono essi dunque la forza *politica* e *guerresca* della Chiesa nell' ordine spirituale [1211 segg.] (la forza *civica* nel foro interno è affidata alla coscienza del reo [1467] medesimo). Riguardati come milizia spirituale dovranno dunque andar soggetti alle naturali condizioni della *forza pubblica* [1218].

Il numero dunque dei *volontarii* formerà, salva però la giustizia e l' equità, gran pregio di tal milizia [1220 e segg.], purchè vada congiunto colla disciplina ed ordine conveniente [1229]: tanto più che, destinata a combatter l'errore e la colpa, mai non può mancar di nemici a cui avventarsi, non mai per conseguenza sarà oziosa ed inutile se non per sua codardia, e dappocaggine. Al che dovriano por mente coloro che, cattolici *sinceramente*, pure paventano il soverchio numero di tal milizia: paventiamone, sì, la indisciplinatezza o l'ozio, malattia perniciosissima ad ogni soldatesca: ma finchè rimangono terre abbandonate di operai evangelici e genti sepolte nelle ombre della infedeltà, e meschini da sollevare e scellerati da convertire, ed eretici da confutare ecc., mai non sarà *soverchio* pel numero l'esercito spirituale. Se pure non vuolsi far qui una eccezione alla regola generale risultante *dalla natura* stessa di società [1217].

Al numero deve aggiungersi energia interna ed ordine esterno [1106]. Come si formi la energia ossia lo spirito militare lo dica il Jacquinot. « Lo spirito mi- « litare che distacca l' uomo dalla sua famiglia per fargliene adottare un' altra, « ove gli s' impongono rigide obbligazioni; quello spirito che dà all' uomo una « tranquilla indifferenza sopra i pericoli che lo aspettano; questo egli non può « acquistarlo finchè si rimane nelle mura domestiche o in lor vicinanza. Dèssi « allontanarlo dai luoghi a lui cari, affin che prenda quello spirito, senza cui il « soldato non avrà che l'abito 1. Ma vi è un' altra molla ancor più potente . . . « da cui tutto può spiegarsi, vogliam dire le dottrine religiose, che promettono « in premio della morte che per esse s' incontri, beni immensi ed intermina- « bili 2 ». Se con tali mezzi si forma, e senza essi è impossibile lo spirito della milizia materiale, destinata a difendere nelle proprie terre la visibile sua patria a cui si tenacemente aderisce ancor per istinto [945 segg.]; quanto sarà codesto *t'ap͡iontomento* più necessario alla milizia spirituale, della cui guerra è teatro

1 Cours d' art militaire etc. T. I, pag. 27.

2 Ivi pag. 81.

il globo intiero? Le declamazioni dunque di certi filantropi contro il distacco dai parenti imposto dal Vangelo e dalla Chiesa ai suoi ministri e ai suoi religiosi, contro la *educazione* segregata in *altra* nuova *famiglia*, contro *i doveri gravosi che s'impongono* a chi vuol militare in favor del Vero, nascono o dal non comprendere le funzioni di quei sacri ufficiali e militari, o dalla brama di renderli *militari solo per l'abito*, ed inetti a sì nobile impresa. La speranza di beni immensi ed interminabili, molla sì efficace, anzi la *più potente* di tutte anche per muovere a guerre materiali, ove tante pur sono le speranze terrene, quanto più è necessaria ad una milizia che non dee aspettarsi in terra se non patimenti e dispregio! Or codesta molla dove può temprarsi se non nella solitudine e nel concentramento del meditare? Lo stato *ascetico* è dunque essenziale alla milizia spirituale anche secondo i precetti di un gran *maestro di guerra* materiale.

Oltre il numero e la energia, è richiesto, a perfezione di ogni milizia, l'ordine e però la subordinazione graduata, il cui fine è ridurre tutta la forza a stromento docile del Supremo Ordinator sociale [1230]. Questa verità, sì evidente e sì nota, ci fa comprendere 1.° la necessità del primato pontificio sopra tutto il corpo dell'episcopato cattolico; 2.° la importanza e la saviezza di quelle istituzioni regolari, delle quali i reggitori generali circondano in Roma il Soglio pontificio, e ne ricevono e tramandano alle rimotissime genti i comandi, eseguiti da chi *si promette dei beni immensi ed interminabili in premio della morte*, se per compierli la incontrasse.

L'odio dunque e del primato pontificio e degli istituti regolari, è ragionevolissimo in chiunque vuol distruggere il Cattolicismo: perocchè qual mezzo più efficace a distruggere una società, che togliere nei suoi eserciti l'unità del comando, e la corrispondenza della subordinazione [1137, 2030]? Ma il vero cattolico, quello che non congiura coi nemici *del Signore e del suo Cristo*, dovrebbe riflettere alla saviezza profonda dell'organismo ecclesiastico e della disciplina impostagli della Chiesa, prima di aprir la bocca a ricevere dagli empii il *freno dell'errore*, e ripeterne ciecamente, peggio che Turchi, le bestemmie ed i sarcasmi in tal materia.

CXXIX. *Beni ecclesiastici.*

E pure anche questo le vien rifiutato da certi, che pur si dicon cattolici, i quali non finiscono di lagnarsi perchè « da lei le prelature e i beneficii quasi « esclusivamente provvedeansi e dipendevano; da lei ogni fondazione, ogni le- « gato pio di messe e culto divino, di monacazione ed altro; da lei le confrater- « nite, congregazioni, cappelle, gli eremi, gli spedali, i collegi di Maria 1, sogge-

1 V. Balmes T. 2, nota 8, p. 370 seg.

« zione, autorità e regole ricevesno; da lei modificavasi e commutavasi la vo« lontà dei pii testatori In somma *quanto era di sua natura laicale* 1 ». La mia ignoranza è forse cagione per cui non capisco che significhi la voce *laicale* presso il sig. Bonafede. Per me, *laicale* è il contrapposto di *ecclesiastico*; ecclesiastico è ciò che è *della Chiesa*; della Chiesa è ciò ch' ella deve ordinare [1282]; ella deve ordinare ciò che riguarda il suo fine [426]; suo fine è indurre gli uomini a vivere secondo gl' istituti di Cristo [1430 segg.]. Dunque tutto ciò ch' è dagli nomini adoperato direttamente per questo fine, cioè per vivere secondo questi istituti, pare che *per natura* debba dirsi *ecclesiastico*, e non laicale 2. Or mi dica di grazia il sig. Bonafede, se la *natural società politica* abbisogni PEL SUO FINE (ch'è tutelare i dritti materiali) abbisogni dico di *messe*, di *monacazioni*, di *confraternite* ecc. ecc. In verità sarebbe questo un teorema novissimo nel dritto sociale. Che se codeste istituzioni sono ordinate al fine della società che suol dirsi *la Chiesa cattolica*, non veggo con qual dritto e con qual logica, non dirò un cattolico, ma un *uom che ragioni* possa chiamarle non *ecclesiastiche*. Se quest'*uom che ragiona* sarà miscredente o eterodosso al più potrà, indotto da' suoi errori, dire stolti i cattolici che si lasciano aggirare dal Papa e crederlo Vicario di G. C.; stolti i sovrani che vogliono *far parte* [1422] della Chiesa, e si obbligano così a concorrere al bene comune della Cristianità e della Chiesa medesima. Ma dire che questa società così riconosciuta, non abbia *per sua natura* il dritto di ricevere; se riceve, non possa *per sua natura* ordinare il suo a ben comune; o che ciò che *riceve* e *ordina* non sia *suo per natura*, ma sia roba altrui; non sia *per natura* ecclesiastico ma laicale; tutto ciò, in verità, è un po' curioso, per non dir peggio; e dà a divedere quanto poco si studii da certuni la *natura* della società, mentre la invocano in loro appoggio.

---

1 Su' legati ecc. Memorie di ANTONIO BONAFEDE. Quest'operetta, condannata ultimamente dalla S. Congregazione dell' Indice, Decreto del 5 Aprile 1812, paragona la Chiesa di Sicilia alla setta anglicana, e il privilegio ottenuto dalla pietà de' Monarchi Normanni alla ribellione dell' adultero drudo di Anna Bolena: privilegio dal Papa a noi, dall'arditezza e dal sangue venuto all' Inghilterra. Se mi dicesse che l'Inghilterra ha rubato colla forza la *roba*, e che la Sicilia ha ottenuto co' meriti il privilegio, la frase sarebbe almen tollerabile: ma dirci che l'Inghilterra col sangue ha ottenuto un *privilegio!* In verità non posso credere aver lui ben pesato il valor dei termini che adopera, giacchè persona, qual si mostra, istruita, non può credere che i *privilegi* si acquistino cogli assassinii e colle mannaie. Sia lode all' A. che si è ritrattato come dichiara il Decr. della S. Congr. dell'Indice del 20 Giugno 1814 inserito negli Annali di DELUCA t. 19, pag. 94.

2 Potrà la Chiesa lasciarne ai laici or l'amministrazione, (e questo appunto è il caso di Sicilia) or (se vogliasi) anche il possesso: ma *per sua natura* dee dirsi *ecclesiastico* e non *laicale*. E ciò per due titoli: 1.° perchè la Chiesa è *per natura* ordinatrice di ciò che spetta al suo fine; 2.° perchè alla Chiesa i legittimi possessori ne hanno trasferito legittimamente il dritto.

La gran ragione con cui questa specie di politici si adoprano a torre alla Chiesa il dritto di possedere e d'amministrare, è quello spauracchio che Ella giunga un bel giorno a posseder tutto il globo, giacchè sempre potrà acquistare, e mai, come *mano morta*, non potrà alienare. A tranquillar tali spaventi (veri o finti che sieno) faremo osservare che:

1. Tanto è ragionevole il timore che la Chiesa s' impossessi di tutto il globo quanto il timore degli anticelibatarii che il genere umano finisca perchè il Cristianesimo loda la verginità. Malgrado queste lodi, l'impulso di natura e di passione continuerà sempre a popolar la terra : or così , benchè sia lecito ai Fedeli lasciar beni alla Chiesa, pure l'amor de'beni e della famiglia opporrà sempre un argine insuperabile all'eccesso di codeste donazioni.

2. È falso che la Chiesa non possa alienare: vero è che non possono alienare gl'individui ecclesiastici, senza licenza della Chiesa; e questa condizione è sommamente utile a'laici, ed alla Chiesa sommamente onorevole; giacchè impedisce la dissipazione delle ricchezze offerte da'fedeli, i quali senza tal cautela potrebber ben presto esser ridotti a dover fare nuovi sacrifici per sostentamento del Clero.

3. — Ma la Chiesa, dicono, mai non ha occasione di alienare: dunque aumenterà indefinitamente le sue possessioni. — Rispondo esser falso che la Chiesa mai non abbia occasione di alienare: i bisogni generali della Chiesa, le guerre sostenute contro gl'infedeli, il bene degli stati cattolici, il promuovere istituzioni pie, l'ergere basiliche, e mille altre circostanze consimili ne porgono frequenti occasioni: che se i possedimenti della Chiesa hanno *dal dritto* qualche maggior consistenza, questo è un compenso della maggior debolezza *di fatto* per cui le tante volte viene indebitamente spogliata. Questi spogliamenti , benchè ingiusti , pure sono un argine opposto dalla natura delle cose al soverchio aumento delle ricchezze ecclesiastiche.

4. Che se tutto ciò non bastasse, chi dice che la Chiesa ha dritto per sè a possedere , non dice per questo ch' ella non possa e non debba condiscendere alle giuste richieste dell'autorità politica, qualora si scorgesse un danno pubblico risultante di possedimenti ecclesiastici.

5. Ma per poco che si rifletta all'immensa estensione de'bisogni morali in ogni temporal società (spedali, istruzion pubblica, educazione fanciullesca e popolare, edifizii sacri, monti di pietà, ritiri di pericolanti o di pentiti, carceri ecc. ecc.) , per poco che si consideri la facilità con cui la Chiesa condiscende a volgere in usi più utili quella parte de'beni ecclesiastici che potrebbe, e talora giustamente, sembrare poco utilmente impiegata (come accadde nell' abolizione di ordini regolari o cavallereschi decaduti dallo spirito di loro istituzione) , per poco che si ponga mente alla spontaneità con cui lo zelo cattolico, delicatissimo nel sentire codesti bisogni morali, previene i desiderii dei governi: e chiede di adoprarsi nel soddisfarli; se si rifletta per ultimo che , oltre i bisogni, dei propril stati,

ogni società è spinta da dover di benevolenza a promuovere l'incivilimento fra i barbari, al che la Chiesa è stromento sì efficace [1391]; ogni animo retto comprenderà, che quando i sovrani cattolici vogliono andare di accordo coll'autorità ecclesiastica, lungi dall' averno danno, essi trovano ne'beni di Chiesa un fondo inessausto su cui sgravare l' erario di mille pesi che gli piombano addosso da tre secoli in qua, poichè mancò un tale appoggio. Le ricchezze della Chiesa sono dunque al pari delle altre in movimento, e più delle altre utili alla temporal società.

6. — Ma poichè la Chiesa potrebbe rifiutarsi alle istanze dei governi, è necessario consentire a questi su' beni della Chiesa un dritto assoluto. — Lo spediente sarebbe ottimo, se non vi fosse anche per parte dei governi il pericolo di abuso; se anzi questo pericolo non fosse più inevitabile in mano della *forza* che in quelle del *puro dritto*. Ma quando il pericolo è da ambe le parti, converrebbe consentire al più debole la protezione del dritto, quand'anche non avesse altra ragione, mentre la parte contraria può con tanta sicurezza opporre al dritto, se si rendesse troppo inflessibile, una forza preponderante. E in verità dica ogni uom di buona fede: è egli accaduto più spesso che la Chiesa si sia ricusata alle giuste domande de'laici, o che i laici abbiano ingiustamente spogliato la Chiesa?

7. — Ad ogni modo non potrete negare che certe istituzioni ecclesiastiche possedettero in altri tempi immense tenute. — Nol negherò, ma spero che ancor voi non negherete che le grandi tenute della Chiesa erano per lo più frutto o dell'averle dissodate col sudor dei suoi monaci, o dell'averle meritate coi servigi del suo zelo; non negherete al Bentham e al Say 1, che queste tenute furono sempre le meglio coltivate, e però le più utili al pubblico in un tempo in cui le grandi tenute dei baroni e de' principi erano la rovina dell' agricoltura e della ricchezza sociale 2: non negherete che le cagioni da noi finora indicate

---

1 Bentham *Oeuvres* tom. I, pag. 95, tom. II, pag. 218, Say *Econ. Polit.*

2 E bello il vedere ricondotti in Algeria i monaci a dissodare quelle terre e ristorarvi l' agricoltura. E la *Scienza a la Fede* tom. IX, pag. 147, così parla di un altro stabilimento di Trappiti: « I monaci trappisti che hanno stanza nella Campina sono giunti a tramutare in eccellenti praterie e terreni coltivabili certe considerevoli lande e sterilissime, anzi fondarono testè un altro stabilimento ad Achel nell' estremità della Campina per dissodarvi egualmente il terreno finora incolto. » E noi frattanto ridomanderemo a certuni che tanto sparlano degli Ordini d' Eremiti: hanno ben meritato o pur no della società Civile i Trappisti? Altro bellissimo art. dell' agricoltura dei Trappisti in Francia, munito di testimonianze dei Prefetti di dipartimento trovasi nell'*Univers* 2 Febbr. 1852. Laboriosi cenobiti, qual sarà la vostra mercede? oh buon per voi che è nel cielo! In terra, voi già lo sapete, come gli antichi monaci, *sic vos non vobis*.

hanno già messo rimedio a codesto, vero o supposto, inconveniente: non neghe-rete, che la Chiesa è stata, oggi come sempre, molto condiscendente nelle transazioni e nei concordati. Ma se anche tutto ciò non fosse, sarebb'ella obbiezione degna d' un uomo retto e leale il rinfacciare alla Chiesa l' estensione ch' ebbero le sue tenute in quel tempo in cui questo era il difetto universale delle proprietà stabili per tutta Europa? in tempo in cui si regalavano i fondi con maggior facilità, di quel che oggi le pensioni?

Non sembra dunque ragionevole il timore delle *invasioni di mano morta* per cui si pretende negare alla società ecclesiastica un dritto inerente *per natura* ad ogni società, come abbiamo finor dimostrato. La Chiesa non possiede inalienabilmente, e però a rigore non è mano morta; quel che possiede lo adopra a ben pubblico; non può, secondo la moderna economia pubblica, acquistare eccessivamente; se acquistasse, sarebbe sempre disposta a ragionevoli transazioni. Dunque, figli della Chiesa, non negate alla Madre ciò che concedete ad una società di negozianti, ad un branco d' istrioni: non le negate ciò che è dritto di ogni legittima società.

CXXX. *Equità e dritto nell' amministrarli.*

Chi prendesse ad esaminar seriamente le lunghe controversie degli stati cattolici, e specialmente della Inghilterra in materia di benefizii, di annate, del *danaro di S. Pietro*, di tali altre spinosissime altercazioni, per cui tanto ebbe a gemere nei tempi andati la cattolica unità e carità; troverebbe utili applicazioni da fare dei principii che qui abbiamo chiariti: e vedrebbe forse che, se le pretensioni di certi Prelati parvero eccessive, l' eccesso potè esser talvolta nel disporre intorno all' *uso*, e forse nel trasferirlo talora indebitamente dal *consorzio* alla *protarchia;* onde la renitenza dei fedeli apparve in certi casi meno biasimevole. Ma vedrebbe insieme che molte volte, quando si pretendea vietare la *malversazione*, si trascorreva ad interdire nella Chiesa il potere comune ad ogni società, perfino alla [781, 1523] domestica, di riscuoter sussidii e di applicarli al *comun* bene: potere tanto più necessario nella Chiesa, quanto meno è a Lei *essenziale* [1443], come società spirituale che ella è, il possedimento di fondi stabili [1466]. Quindi è che Autori [1] non di soverchio devoti alla Sede Romana, trovarono *per sè* generalmente *legittimo* l' ordinamento, benchè biasimassero il vero o supposto *abuso:* e queste stesse ragioni appagarono nel Concilio di

---

1 Natale Alessandro, Pietro d'Ailly, Gersone, Tomassino ecc.

Trento i legati germanici, come può vedersi nel Pallavicino (St. del Conc. Trid. L. 2). Anzi, diciamo ancor più : gli stessi burrascosi Concilii di Costanza e di Basilea, si accalorati a *riformare la corte di Roma*, non osarono interdirle il dritto di sostentare colle oblazioni della Cristianità le imprese che riguardano il ben comune e le persone che vi si adoprano.

A' tempi nostri si abusò in modo molto più violento ed ingiusto del potere *protarchico*, spacciando per *beni nazionali* i beni di Chiesa: nel chè la Spagna moderna continua pur troppo, come in altri punti, la sanguinosa tragedia, rappresentata in Francia dalla ignoranza *filosofica* dei Giacobini persecutori, che avean perduto ogni idea delle relazioni sociali.

Se un popolo o uno Stato hanno *donato* dei beni ad un consorzio qualunque, non cessano sicuramente dal possedere il dritto di ordinarli politicamente al ben pubblico: ma non per questo dovranno i beni appellarsi *nazionali*, se non in quel senso in cui *nazionali* si dicono i beni di qualsivoglia particolare [1282]: *donarli e ritenerne il dominio* sono contraddittorii 1. E pure il secolo della libertà, che ad ogni privato vantasi di assicurare il suo contro le invasioni del potere, il secolo della libertà diede ad ogni popolo il dritto di spogliare quella società sacra, della quale ciascun popolo non è se non una frazione si piccola ! E perchè non dire apertamente ai popoli — *spogliam la Chiesa perchè vogliamo distruggerla: abbiam contro lei il dritto del più forte?* —

CXXXI. *Osservazione sopra i principii di nostra trattazione.*

Ben comprenderà il lettore che quando da noi si stabilisce questa dottrina secondo i principii di natural diritto, si viene a stabilire quali sono *secondo ragione i poteri* sì della società spirituale sì della temporale, fondati nella diversa esigenza della *protarchia* e del *consorzio*; ma non si stabilisce ciò che riguarda il dritto positivo, in cui le due autorità saviamente camminano di concerto, e prendono quei temperamenti che meglio conducono alla sociale armonia. Queste dottrine appartengono allo storico e non al filosofo sociale, il quale deriva le sue conseguenze dall' ordine necessario delle cose. Questo, rappresentandoci come necessaria la direzione della società a fine spirituale [721 seg.] ci dimostra insieme che se l' universale autorità protarchica, sola giudice ed ordinatrice del ben comune della società, riputasse necessaria a questo comun bene la *immunità* di tutti i beni ecclesiastici, e come tale rivendicassela, ella avrebbe dritto

---

1 Al che non avvertì il sig. F. P. nelle sue *Idee sulla popolazione* pag. 66 S. (V. la nostra nota CXII).

di ottenerla anco secondo le leggi stesse di natura. Ciò sia detto sempre secondo il mio divisamento di trattar della natura della Chiesa, delle istituzioni dei dritti suoi col solo lume di natural ragione, e giusta le norme del mero razional diritto, lasciando anco in questo a' Canonisti il mostrare come quella *immunità* si derivi eziandio da *divine positive ordinazioni*: onde il S. Concilio Tridentino la dichiarò *ordinatione Dei et canonicis sanctionibus constitutam*.

CXXXII. *Lo stato rispetta la libertà religiosa.*

Degna di perpetua memoria è la seguente definizione portata in un tribunale degli Stati Uniti ove la libertà di coscienza pare che non escluda, come in certi altri paesi, la *sola* coscienza del Cattolico 1. L' aneddoto è estratto dalla Necrologia del P. Ant. Kohlmann Gesuita inserita negli annali di scienze religiose di Roma (T. 2, pag. 466 seg.). Alla prima opera da lui composta, la quale porta il titolo: *Questione cattolica in America*, New-York, Edoardo Gillespy, 1813, diede occasione un caso che per la novità sua fece gran rumore negli Stati Uniti d' America. Ad uno dei più ricchi e notabili mercatanti di Nuova York fu involata una somma considerevole di danaro. Il magistrato del luogo prese tutti i possibili provvedimenti per iscoprire l' autore di così fatto furto; ma senza pro. Quello che non valse a fare il timore della pena e la forza delle leggi umane; bene il fece la forza possentissima della Religione. Il ladro riscosso alle voci della coscienza ebbe consegnata in confessione la involata somma al padre Kohlmann, il quale era allora parroco di quella città, e il pregò di restituirla a quello cui apparteneva; ciò ch' egli prontamente eseguì. Questo fatto venne intanto denunciato alla corte criminale: il Kohlmann fu immantinente citato innanzi a questa e ricevette l' ordine di palesare senza più il nome di quella che aveagli consegnato la somma; altrimenti, secondo che i giudici gli venivano intimando, chi taceva scientemente il nome del ladro, doveva secondo le leggi degli Stati Uniti soggiacere ad ugual pena col ladro medesimo. Con animo virile ed intrepido tolse allora il Kohlmann a difendere la santa sua causa, e dichiarò ai giudici, che non mai e a nessun patto si condurrebbe a far cosa per la quale tradirebbe altamente la sua Religione, che ingiungevagli di mantenere sacro ed inviolabile il suggello della sacramental confessione. E i giudici commossi al caldo e convincente suo dire, il rimandarono pienamente assoluto; e a provvedere a ogni caso avvenire di simil fatta, stanziarono in pari tempo la legge seguente: « Non è permesso secondo le leggi degli Stati Uniti, le quali lasciano a

1 V. *la Scienza e la Fede*, T. V, pag. 296.

« ciascheduno la libertà di professare quella religione che più gli è in grado, di « costringere il sacerdote cattolico a far cosa che gli sia vietata dalla sua fede! »

Non altrimenti fu definito dalla Corte di cassazione in Francia nel famoso affare di Dumonteil, il quale, malgrado la sacra ordinazione, avendo richiesto di contrarre civilmente un matrimonio, ed avendo perciò percorso i tribunali tutti fino al supremo, rigettato sempre e sempre appellando; finalmente ebbe l' ultima diffinitiva sentenza dalla cassazione di Parigi, appoggiata sopra il seguente motivo, che *il Concordato essendo legge di Stato, lo Stato ammettea per conseguenza il pieno esercizio del cattolicismo*, anche dopo il 1830: che ne ammettea per conseguenza e il culto e la disciplina, di cui forma parte il celibato ecclesiastico.

Ognun sa che oltre il Reno non sempre si discorre così, e si accolgono talvolta con maggior cortesia le infami suppliche del libertinaggio e dell'apostasia.

CAPO III.

DELLA SOCIETÀ DOMESTICA.

ARTICOLO I.

Considerazioni generali sopra le varie sue specie e specialmente della servitù.

SOMMARIO

1507. *Primo abbozzo di società domestica.* — 1508. *Società* amichevole — 1509. *sue leggi speciali* 1.° *ragionevolezza,* 2.° *sacrifizio,* 3.° *intimità,* 4.° *perpetuità.* — 1510. *Società* incomplete *di ordine privato.* — 1511. *Società signorile; il padrone non dispone dell'* essere, *ma delle* fatiche *del servo.* — 1512. *Varie forme di servitù:* 1.° *riguardo al servizio,* 2.° *riguardo al vincolo e al tempo.* — 1513. *Situazione dell' autorità.*

1507. Dalla cristiana società, nella cui contemplazione abbiamo alla ragion nostra presentato il più sublime oggetto della social filosofia, dobbiamo ormai tornare a più volgari, affine di nulla ommettere nella scienza morale, cui non diamo, almeno alla sfuggita, uno sguardo. E rifacendoci dal primo svolgersi della socialità applicata ai fatti, dobbiam vedere gli effetti o conseguenze dei nostri principii nella costante associazione di due soli individui; a cui aggiungendo poi le varie circostanze di fatto che vi sogliono sopravvenire, potremo formarci una idea ragionata del modo con cui debbono influirvi le leggi universali di natura.

Datemi or dunque due individui di specie umana che accidentalmente s' incontrino [321]; voi già li scorgeste obbligati da legge universale a farsi reciprocamente cooperatori per quel Bene infinito

a cui l' uomo è creato, e però ad usare tutti quei mezzi che a conseguirlo saran necessarii. Ma questa legge di amore universale scritta nel cuore umano non lega a convivenza *costante* individui uguali per natura e non disuguagliati per fatto [601]. Vi è nell' intimo di questa natura medesima un' altra legge, non morale ma fisiologica, possibile a superarsi, e pur potentissima a muovere, che li congiungerà ben presto a convivenza costante, ed è la *legge del bisogno* [621 seg.]. Soli i due individui in terra inospita, sentiranno il bisogno di alternare riposo e fatica, di dividere i lavori, di combinare talor le forze, e soprattutto di comunicarsi i pensieri e reciprocar gli affetti. O per dichiarazione aperta o per tacita, *si legheranno* dunque a *continua convivenza* e questo lor volontario *legarsi* sarà, sotto l' influsso del natural dritto, un dichiararsi obbligati *costantemente* a quelle leggi universali di benevolenza che prima li vincolavano solo nel lor momentaneo incontro.

1508. Ecco il primo abbozzo di società *domestica*: a cui se aggiungasi a poco a poco una più intima comunicazione dei proprii pensieri, come accadrà certamente se scorgano l' un nell' altro e capacità a far il bene, e rettitudine a volerlo, e certa proporzione reciproca di indole, di temperamento ecc. per cui la coabitazione divenga anche all' uom sensitivo facile e dilettevole; allora la cooperazione sociale abbracciando, oltre gli obbietti di universal benevolenza, anche gl'interessi più segreti e i mezzi più delicati, prenderà nome di *amicizia* ossia di *società amichevole*. Società la quale ben può sussistere senza la *material convivenza* ma non senza quella *convivenza morale*, per cui due amici sempre sono uniti di mente, e quanto possono ancor di persona.

1509. Questa seconda associazione aggiungerà, come ognun vede, alle leggi di universal benevolenza, leggi particolari relative al fine particolare ed ai mezzi suoi proprii. E poichè tende a stabilire fra gli amici intima comunicazione di pensieri e di affetti, dovrà

precedere fra essi una certa armonia spontanea per cui sieno combinabili; ed una piena sicurezza che mai l'amico non sarà capace di abusar quella confidenza con cui gli si apre l'interno ad ogni altro inaccessibile. Talchè vera amicizia non potrà esser mai ragionevole, se non fra uomini *onesti*; giacchè la sola *onestà* è ragionevolmente incapace di tradir l'amico, come è incapace di tradir *il dovere*, con cui ella forma una cosa stessa essendo *tendenza al convenevole* [21]. Una passione, pur se giungesse a fissare la sua incostanza natia, non ha in sè un principio per cui possa ad uom *ragionevole* dimostrare la supposta costanza. Prima legge dunque dell'amicizia è, che non formasi ragionevolmente se non con chi è prima ben conosciuto, onesto di cuore, omogeneo di carattere.

La pienezza di *sacrifizio* reciproco è la seconda legge di vera amicizia, che non potrebbe sussistere se l'uno potesse temere dall'altro ostacoli nel compiere i proprii intenti; giacchè si guarderebbe dal comunicarglieli. Ed ecco per nuovo titolo necessaria all'amicizia l'onestà: ove questa manchi, mancherà una unità di misura con cui andar sicuri che gl'intenti dell'uno non discordino da quelli dell'altro amico, e però non cozzino scambievolmente: giacchè le passioni son varie; sola la onestà, parto di ragione, è conforme in tutti gli uomini.

Terza legge è la *singolarità* ossia segretezza, che nasce sì dalla difficoltà di trovare in molti le condizioni richieste dall'amicizia, sì dalla intimità delle comunicazioni che non può a molti distendersi.

Quarta legge è la *perpetuità*; perocchè il deposito del cuore e dei pensieri nón istà in man dell'amico se non col patto implicito che non ne abuserà mai. Ond'è che un uomo onesto rispetta i segreti dell'amicizia, anche quando una colpa o altro evento qualunque ne spezzasse per sempre i legami.

1510. Potrebbe avvenire che un amico forte, e però sufficiente in molti punti a sè medesimo, abbisognasse di pochi sussidii e di poca comunicazione relativamente a particolari obbietti; ovvero che, avendo ai quotidiani affanni conforto in pochi e fidatissimi amici, abbisognasse pur tuttavia di qualche particolare aiuto relativamente a certi obbietti particolari. Costui, se si avvenga in chi possa e voglia essergliene cortese, contrarrà con lui una cotale specie di social relazione, diversa *per sè* dall' amicizia, quanto l' interesse proprio è diverso dall' amor d' altrui: gli oggetti di tale società saran necessariamente o materiali o spirituali, o volti a sicurezza d' entrambi [460]: della prima specie sono le società lucrose (negozio, agricoltura ecc.); della seconda le religiose, le scientifiche, le letterarie, le artistiche: della terza tutte le società assicuratrici, le militari ecc. Siccome però anche queste, sotto la influenza del principio di socialità [314] obbligano a ricambiarsi mutui offici di general benevolenza, così anch' esse rivestono *forme* di speciale amicizia per la continua consuetudine di conversar benevolo. *Forme* le quali sono ben lungi dalla intima comunicazione di total sacrifizio che amicizia si appella: ma che talvolta danno occasione a questa di nascere e confermarsi. Queste società incomplete formano l' aiuto e sono quasi un' appendice della domestica.

1511. Fra queste merita speciale osservazione la società che lega padrone e servo; la quale altro non è in sostanza se non una società d' *interesse disuguale* [626 seg.] nella quale il servo presta il suo servigio, e il padrone lo ricambia colle sue ricchezze. Considerammo altra volta in che consista l'essenza del *servire*, e la vedemmo riposta nell'*ordinar sè al bene altrui* [434 seg.]. Qui dunque basterà svolgere questa idea, per fissare le leggi naturali alla *servitù*.

E in primo luogo si vedrà che niun uomo può essere VERAMENTE e TOTALMENTE *padrone di un suo simile*. Perocchè esser padrone si-

gnifica *ordinare al proprio bene:* or l' uomo è *per essenza* ordinato al Bene infinito, nel cui possesso *dee* cercare il bene suo proprio [36 ecc.]: dunque non può esser ordinato *nell' esser suo* al bene di verun padrone terreno. Quegli inumani adunque, che riguardarono il servo come *un essere* ordinato al ben del padrone, confusero l' astratto (*servire*) col concreto (*servo*) (appunto come nel secolo scorso molti pubblicisti confusero il *sovrano* coll' *autorità* [436 ecc.]): e siccome il *servire* è ordinato a ben del padrone, e però da lui *veramente* e *totalmente* dipende; così pensarono che da lui veramente e totalmente dipendesse l' *uomo* che serve. Dal che poi nacquero quelle brutalità [222] che formano il vitupero del Paganesimo, imitate pur troppo, fino alla recente abolizione della schiavitù, da molti che ebbero nome ma non sensi di Cristiano. E Dio sa se non continua tuttora presso certi inumani in quei paesi ove ancor non si dismette la schiavitù legale.

— Ma se l' uomo non è padrone *dell' uomo*, di che cosa è egli dunque *padrone* quando porta verso di lui questo nome? — La risposta è facile. Qual cosa è nel servo anzi nell'uomo, che sia ordinabile al conseguimento di beni finiti? le sue opere sì di mente sì di corpo: queste sono quelle con cui egli esercita la propria attività intorno agli oggetti creati, scegliendo col suo libero arbitrio quelli che debbono servirgli di *mezzo* al conseguimento del Bene infinito [94, 31]. Queste *opere*, benchè nella intenzione dell' operante sieno *mediatamente* ordinate alla felicità sua propria, *immediatamente* però sono ordinate a conseguire un fine secondario e limitato che dee servir di *mezzo* al fine ultimo. Se dunque l'ordine mondiale porti che un uomo ragionevolmente riguardi il bene di altro uomo qual *mezzo* opportuno a far sè felice per le vie della onestà, chi può vietargli di ordinare al bene di colui l' opera sua? Se egli dicesse — *il mio essere* è ordinato a bene del padrone — direbbe un enorme sproposito; ma se dice — a ben del padrone so-

no ordinate immediatamente le mie fatiche, perchè così spero aver *mezzi* onde farmi felice — egli dice un *fatto*, che è intimamente sentito non pur da ognun che serve, o è servito; ma anche da chiunque vede l'oprar del servo in ben del padrone. Dal che si conferma ciò che fu altrove avvertito [656] poter la servitù dirsi e lecita e illecita per natural diritto [CXXXIII]; secondo che si riguarda come soggettamento or delle *opere* or dell' *essere* umano: nè doversi ciecamente ammettere certe filantropiche declamazioni contro *la servitù* genericamente considerata, le quali sogliono partire da una falsa idea di dritti inalienabili a libertà [572 e seg.], e ci condurrebbero a condannar la servitù anche la più onesta [a], ed a privar di sussidio certi uomini abbandonati, cui nulla più resta da vendere se non l'opera loro.

1512. Stabilito che la *servitù* non è *per sè* illecita, vediamo alcune delle forme che ella può prendere nel fatto. L'uomo ha forze e di mente e di corpo: potrà dunque adoperare al bene del padrone or le une or le altre: se impiega le prime, servirà in opere *liberali;* se le seconde in opere *meccaniche*; e siccome non si dà fra uomini opera di *puro* spirito o di *puro* corpo, così nei varii gradi della influenza or dello spirito or del corpo avremo una gradazione insensibile di servitù: di cui l'infimo grado sarà nel più materiale esercizio delle forze meccaniche, e il supremo nelle opere più sublimi della intelligenza.

Questa osservazione ci spiega i varii gradi di *onore* nella *servitù*; ma badate a non confonderli coi gradi della *dipendenza*. Per ben distinguerli basterà che vi ricordiate la essenzial diversità che passa fra l'*onore* e la *indipendenza* [128, 616 segg.]: l'onore nasce da stima di *eccellenza*, la *indipendenza* dal non andar soggetto a *biso-*

---

a Quale essa fu nei tabernacoli dei Patriarchi anche più antichi.

gno. Potrà dunque un servo in grado infimo divenir quasi indipendente, se il padrone abbisogni dell'opera sua, più che egli delle ricchezze del padrone; un altro di grado supremo esser nella total dipendenza, se non sappia affrancarsi dal *bisogno* di tal sussidio [632 ecc.].

Questi gradi diversi nel servire nascono dalla natura dell'opera prestata: dalla natura poi del vincolo e dalla sua durata si deducono altre diversità. Il *vincolo* può essere o totale o parziale, secondo che lega tutto l'operar dell'uomo, o solo una parte: la *durata* può essere di tutta la vita o di un tempo determinato. L'uomo che è legato per tutta la vita e in tutte le opere, suol dirsi *schiavo*; chi è legato in perpetuo, solo alla coltura di certe terre, prendea già il nome di *servo alla gleba*, condizione che dura tuttavia in qualche regione settentrionale; chi è legato a tempo limitato e ad opere determinate suol dirsi *servo;* e prende poi nomi varii secondo le opere a cui viene impiegato, *colono* in campagna, *operaio* nella industria, *famiglio* in casa ecc. Sono queste, come ognun vede, vere *società particolari*, ove i soci si procacciano reciprocamente quel bene particolare, dal cui *bisogno* si formò la società.

1513. Dove riposi essenzialmente in queste l'*autorità* già lo vedemmo altra volta [494 ecc.]: il padrone è superior *naturale*, perchè è naturalmente *men dipendente*. Ma poichè il bisogno può talvolta essere maggiore in chi paga che in chi opera, così può molte volte cangiare la indipendenza e la superiorità, quando questa deriva da *volontaria* associazione [632]. Così veggiamo frequentemente nelle storie il *Soldato* (che riceve *soldo*) divenire, ed anche talvolta legittimamente, superiore di coloro per cui combatte (*opera*); il maestro *stipendiato* superiore di coloro a cui *serve* nell'istruirli ecc. Queste per altro sono eccezioni alla regola generale secondo la quale chi opera per paga è più dipendente di colui che lo paga essendo più agevole trovare chi abbia *forza* (giacchè ogni uomo non infermo ha la sua) che chi abbia *ricchezza*.

E tanto basti aver detto intorno al primo abbozzo di domestiche società, che si formerebbero naturalmente da due individui incontrantisi a convivere per loro *personale* interesse.

Articolo II.

Della società coniugale.

§. 1. *Sua natura e necessità.*

SOMMARIO

1514. *Questa società è voluta dal Creatore;* — 1515. *non è dovere naturale per tutti* 1.° *perchè impedisce altri beni;* 2.° *perchè stato men perfetto;* — 1516. *non nasce da dritto altrui.* — 1517. *È società volontaria nel nascere, naturale nel fine.*

1514. Ed ecco ove tenderebbe la natural socievolezza, se l'uomo, dotato di natura immortale, fosse destinato a compiere da sè solo, e tutto su questa terra ove nasce, il grande intento per cui lo creò l' Eterno. Amor domestico, società d' interesse, amicizia intima, sarebbero tre forme di particolar società elementare, che tutti potrebbero soddisfarne i bisogni. Ma poichè il disegno del Creatore dovea svolgersi lentamente sulle vie del tempo, e di questo picciolissima parte era conceduta a ciascun dei mortali; però stabilì il Creator medesimo e nella ragione e nelle affezioni e nel senso e nell' organismo tali impulsi per cui Egli con certezza infallibile ottenne dall' umana libertà, senza punto offenderla, che propagasse perpetuamente in nuovi individui quella *vita*, che nel proprio individuo va perpetuamente mancando. La ragione, mostrando all'uomo la sua grandezza rimpetto al rimanente del creato, gli fece comprendere, secondo il pensamento di Seneca, aver Dio voluto l' uomo contemplatore perpetuo dei portenti di natura, giacchè so-

lo egli in terra è capace di ammirarli; e però averne voluto la propagazione, giacchè gli è dalla natura negata l' immortalità. Questo divino intento gli vien confirmato dall' organismo colla differenza dei sessi, dalla passione colla lor simpatia, dal senso colla tendenza dell' appetito al piacere. L' uom ragionevole comprende dunque essere la propagazione anch' essa, inchiusa nei disegni del divino Architetto, e però fra i tanti mezzi con cui può il mortale concorrere ad eseguirli, *uno* essere ancora la propagazione [a]. E siccome questa è essenzialmente legata ad una particolar società, egli inferirà essere questa società anch' essa dal Creatore stesso pei suoi disegni voluta.

Eccovi dunque un nuovo scopo, a cui cospirando due creature umane formeranno una particolar società, ristretta nei limiti e nel conviver continua; della quale dovremo con maggiore accuratezza studiare il fine, la natura, le leggi, l' autorità, gli effetti; giacchè poche vi ha materie ove tanto importi accertar le idee, niuna essendone quasi che più continuamente determini l' umano operare e induca a risoluzioni di conseguenza più rilevante e durevole.

1515. Prendiamo dunque a seguire le tracce di natura *ragionevole* nell' accoppiamento di due sposi. E in primo luogo io doman-

---

a Avvertasi a quell'*uno*. Gli anti-celibatarii si numerosi fra i Protestanti e i miscredenti del secolo scorso, eredi anche qui degli eretici antichi, non cessarono di argomentare *dalla facoltà* propagatrice *al dovere* di propagarsi. Il sig. Damiron, con vedute meno anguste, dando all' argomento tutta la sua estensione gli diede insieme tutta la sua ridicolezza; giacchè l' argomento degli *anti-celibatarii* in favor del *dovere universale* di matrimonio è precisamente lo stesso con cui il Damiron dimostrò il *dovere universale di essere minatori, fonditori, magnani* ecc. (VIII). Se non che egli ebbe almeno un po' di condiscendenza contentandosi che un tal dovere si adempisse *per* via di *rappresentanti*; ma gli anti-celibatarii abbracciarono il rigorismo e vietarono ogni sostituzione.

do: sono eglino *obbligati* a volere l' associazione medesima? il matrimonio è *uno* dei mezzi [1514], con cui può un uomo concorrere agl' intenti del Creatore; ma è tal mezzo che a molti altri fa ostacolo: giacchè lo sposo legato almeno, se non

« . . . . avvilito
« Fra gli affetti di padre e di marito » (Tasso)

d' ordinario non avrà tempo di libertà d' animo a contemplazioni sublimi; non quella totale indipendenza che rende in guerra sì animoso ad affrontare per la patria i cimenti; non quel disinteresse pienissimo che in lui sarebbe delitto, perchè diserterebbe la famiglia; non quel disprezzo della vita che conduce il celibato cattolico a' lazzaretti degli appestati. Inoltre, e questo più evidentemente dimostra il matrimonio non esser di tutti, se a taluno mancasse il vitto sufficiente a campar la vita propria, non gli sarebbe certamente ordinato dal Creatore che egli chiamasse dal nulla creature innocenti a parteciparne e ad aumentarne lo stento. L' associarsi dei coniugi non è dunque *doveroso* per dettato universal di natura, e del suo autore.

Diciamo ancor più. Lo stato coniugale è accompagnato da gran veemenza e di passioni e di appetiti e di doveri materiali che legano per lor natura la volontà umana al bene sensibile [182]. È dunque lo stato men perfetto *per sua natura*, almeno nella presente condizione dell' uomo. Un tale stato, quando non è necessità, non può esser dovere: or non è certamente necessità, nè per l' individuo che può viver senza esso, nè per la società cui può anzi talvolta riuscir pernicioso [1118 e seg.]. Dunque non è dovere: anzi nell' andamento consueto delle cose umane, un onesto celibato è più perfetto del matrimonio. Il matrimonio non è dunque dovere di verun particolare individuo.

1516. Ma può divenir egli doveroso per altro *dritto prevalente?* questo dritto, se si desse, o dovrebb' essere *individuale* o *sociale;* gl' individui nell' ordine comune di natura sono *per sè* uguali [354 e seg.]; or il matrimonio è istituzione che appartiene all' ordine comune di natura; dunque, se qualche fatto volontario non alterò le uguaglianze (nel qual caso la volontà consentendo al fatto si impose da sè il dovere) non si dà negl' individui dritto prevalente. La società poi, come altrove è detto [1114], dee guidare al ben sociale gl' individui esistenti, ma non ha dritto di forzare i soci a produrre esistenze novelle. L' associarsi dei coniugi è dunque libero da ogni dovere antecedente; e però appartiene *nel formarsi* alla classe delle società volontarie.

1517. — Ma se è *volontaria* nel formarsi, sarà dunque libero ai soci l' apporvi qualsivoglia condizione — No: la società maritale è ordinata ad un fine speciale voluto dalla natura; dunque *dovranno* i soci voler questo fine e adoprarne i mezzi; e qualsivoglia condizione a ciò contraria sarà violazione dell' ordine. Ben furon liberi di volere o non volere la società maritale; ma volerla senza le *naturali* sue condizioni e conseguenze, egli è un tradire gl' intenti del Creatore [112]; come disordine sarebbe volere una creatura senza dipendenza dal Creatore, volere un contratto senza equità di condizioni ecc.

L' unione maritale è dunque società *volontaria* nella *origine*, ma *naturale* [600, 610] pel suo *fine*. Ond' è, che questo fine dee determinare ineluttabilmente certe leggi, a cui andrà *essenzialmente* soggetta codesta società: leggi a cui gli associati non potranno opporre veruna eccezione. Per conoscer queste leggi è dunque mestieri conoscere il *fine* di essa società.

§. 2. *Fine del matrimonio, e leggi che ne risultano.*

SOMMARIO

1518. *Fine naturale del matrimonio;* — 1519. *è fine sacro di ordine spirituale.* — 1520. *Il matrimonio è società domestica,* — 1521. *è società amichevole.* — 1522. *Leggi naturali 1.° libertà nell' associarsi* — 1523. 2.° *tendenza efficace al fine;* 3.° *indissolubilità;* 4.° *cooperazione anche materiale.* — 1524. *Aggiunta intorno alla natural successione ereditaria.* — 1525. *Del dritto di primogenitura* — 1526. 5.° *monogamia.*

1518. Or questo fine qual è? Perpetuar sulla terra l' abitatore intelligente, perpetuar *l' uomo;* il *fatto* parla qui sì altamente che, a dispetto delle passioni, è impossibile non ravvisare il *fine* di natura. Fermiamoci qui un momento a contemplare la nobiltà, la importanza, la estensione di questo fine di *perpetuar* L' UOMO. L' UOMO non può essere senza la sua natura, e senza le essenziali proprietà che da essa derivano: non può essere se non ragionevole, e come ragionevole è una nuova immagine in terra della Intelligenza infinita; è oggetto agli altri uomini di sacra venerazione; è stromento in mano del Creatore di future imprese, alle quali dee correre volenteroso [112, 273]: è un essere insomma che vive propriamente nell' ordine morale, benchè dal materiale debba ricevere gli organi e la materia in cui esercitare sue forze [45 seg.].

1519. Lo scopo ultimo della società coniugale *secondo natura* è dunque sacro e di ordine spirituale, benchè lo scopo immediato di procreazione sia nell' ordine materiale (ed ecco perchè tutti i popoli non traviati dai sofismi della empietà posero il matrimonio sotto la tutela di qualche o vera o supposta Divinità [CXXXIV]: sacro perchè dee produrre *l' uomo,* perchè quest' uomo è destinato a vita ragionevole e sociale, perchè questa vita forma parte e stromento dei disegni eterni, e là mira *essenzialmente* ove in seno al-

l' eterno Amore durerà immortalmente beata [36, 309]. Or se il fine della naturale unione maritale è di ordine spirituale e sacro, e se dal fine vien determinato il carattere e la natura di ogni società [442] e dalla natura le leggi; ognun vede che le prime leggi con cui determinarne e doveri e dritti debbono ripetersi dagli elementi morali, debbon mirare ad assicurare questo precipuo intento di natura [a].

1520. Prima però che prendiamo a dedurle dai loro elementi, aggiugnamo altre osservazioni che rendano meno incompleta l'idea della union maritale. Abbiamo veduto che essa è convenzione originariamente libera, ma per un fine determinato dalla natura. Or a questo fine ricercasi una qualche *durevole* convivenza; imperocchè quanti anni dovrà il fanciullo pargoleggiare negli scherzi infantili, e poi delirare *in quel suo primo giovanile errore* [329 e seg.], prima che giunga stabilmente ad operar *con ragione e per ragione!* La convenzione di coloro che vogliono perpetuar sulla terra l' umana esistenza, inchiudendo per sua natura non il fine soltanto di propagarvi l' organismo di un bipede, ma quello principalmente di produrre un essere morale, inchiuderà dunque anche la obbligazione di propagare nell' animo del fanciullo i germi del vero e dell' onesto, e di stabilirveli per forma che debbano poscia servir di norma al suo morale operare. Abbiamo dunque un *fatto associante durevole*, e però una durata anche nella società che ne risulta [612]. Questo *fatto* applicherà ai coniugi in maniera costante i doveri di società universale: il matrimonio sarà dunque naturalmente società domestica, retta dalle universali leggi di giustizia

---

a V. il Vico *scienza nuova* t. 1, pag. 78 ed 87 ove ripete dalla religione il primo abbozzo di società maritale per cui l' uomo fissava la donna nel culto dei numi familiari.

e benevolenza, applicate qui in modo speciale. Beni materiali, beni morali, sicurezza d' entrambi [447, 470] formeranno dunque uno scopo naturale, benchè secondario e men *proprio*, della union maritale: esso [447] è scopo *propriamente* della natura sociale; ma siccome il matrimonio è in modo specialissimo società naturale [464], così a lui in modo specialissimo conviene il tendere anche a queste tre specie di beni.

1521. Inoltre il fine proprio della union coniugale è *secondo natura* remotissimo dall' interesse proprio, giacchè è un cospirare di individui fra loro indipendenti [1516] a dare altrui l' esistenza, a perfezionargliela, a mantenergliela: e tutto a proprio costo e fatica. Tende dunque naturalmente a produrre fra i coniugi, anzi in gran parte presuppone una intimità di *uguaglianza* e di *amicizia*. L' union coniugale dee dunque essere per sua natura anche unione *amichevole*; nasce ciò come conseguenza della union maritale.

1522. Società *volontaria*, *propagatrice*, *completa*, *amichevole*, *sacra*: ecco dunque gli elementi che essa finor ci presenta. Deduciamone alcune leggi. 1.ª Se è *volontaria*, è dunque libero a ciascuno l' entrarvi, e lo scegliere il consorte: ma questa scelta debbe essere diretta dalla ragione, e però a ragione inferma dee somministrar conforto e direzione una ragione più illuminata [573 segg]. È dunque dritto del coniuge la libera scelta, ma è suo dovere la maturità di consiglio, e la deferenza ai più saggi: dal che si derivano le obbligazioni reciproche tra figli e parenti in tal materia; e la nullità di un maritaggio contratto per *violenza* o per *abbaglio* essenziale.

1523. 2.ª La società coniugale dee sfuggire tutto ciò che potrebbe rendere incerto ai soci od impossibile il conseguimento del fine, e per conseguenza illanguidirne la *cooperazione* o anche del tutto dissolverla: or ella ha per fine essere propagatrice dell' *uomo*, e però tende a formar l' animo non meno che il corpo. Dunque 1.°

onninamente antinaturale è la *poliandria*; 2.° naturalmente impediti i maritaggi per materiale incapacità delle parti, servitù ecc.

3.° Come *propagatrice*, la società maritale è anche [1520] *educatrice* del corpo e dell' animo. Dunque è contro natura lo scioglierla almen fino al compimento della educazione. Ma questa legge della indissolubilità è sì contrastata e pur sì importante, che dovrem trattarne separatamente.

4.° La società maritale è società *completa*: e però dee congiungere l' operar dei soci al conseguimento di beni sì spirituali sì temporali [462]. Dee dunque esservi una comunicazione in queste due specie di beni. Questa comunicazione, poichè nacque dall' intento di propagare in nuovi individui la propria esistenza [1518 seg.], mira naturalmente a propagare in essi anche i mezzi di sussistenza. La società coniugale produce dunque naturalmente una specie di dominio *sociale*, che potrebbe dirsi *alto dominio domestico* [781 sgg.]: per cui il governo domestico è *obbligato* ed *ha il dritto* di ordinare secondo giustizia al ben comune i beni e personali e reali posseduti dagl' individui: dal che abbiam dedotta altrove la legge successoria [781].

1524. Restò per altro un punto, da noi non potuto esaminare senza le preventive idee di dritto domestico, ed è il dritto dei primogeniti [1151]. La natura accorda ella al primogenito un qualche dritto superiore a quello degli altri fratelli? Benchè vi abbiano autori che niegano derivarsi dalla natura il dritto dei figli alla paterna eredità, confesso che non saprei indurmi ad abbracciare una tal sentenza, contra la quale e la voce universal delle genti, e il comune affetto paterno altamente protesta. Ma tacciano per un istante queste voci di cui tanta è l' autorità; la ragione parla altissimo in lor favore; è dover del padre il trasfondere nei figli l' *essere* suo proprio, e lasciarli suoi successori nel compiere in terra i divini intenti [1519]: dunque egli *dee* dar loro e serbare questo

essere fornito di quelle condizioni medesime in cui lo possedea. È dover del padre voler loro specialissimamente quel bene che vuole a sè; e questo amore è non solo simile [314 segg.] nella direzione, ma poco inferiore nella intensità all' amor di sè stesso, giacchè i figli formano col padre una naturale unità [492]: dunque egli dee procacciar per essi quei beni che procacciava per sè. Il dritto dei figli alla eredità paterna è dunque dalla natura, la quale così dà al padre, colla sua superiorità naturale, un mezzo efficace per sanzionare le leggi domestiche, ed ottenere da figli ancor restii rispetto ed ubbidienza [CXXXV].

1525. Ma queste leggi, come ognun vede, riguardano i figli tutti; nè io saprei concedere che i cadetti sieno di condizione inferiore perchè il primogenito già si trova *in possesso* quando essi nascono. Il *possesso* è tuttavia in mano al padre; e questi, nell' atto che abbracciò lo stato coniugale, abbracciò riguardo a tutti i figli il dovere di provvederli; questo dovere poi, nascendo essenzialmente dalle relazioni paterne, lo lega ugualmente in quanto egli è padre, verso chiunque gli è figlio.

Se non che divenendo sposo e padre, egli divenne fondatore e capo di *una domestica società* [1113], destinata per natura a propagarsi in molti rami ed a formar nazioni [510 seg.]. Or ogni società tende, come ogni altro essere, naturalmente a conservare la sua esistenza ed unità. Se dunque una preferenza ai primogeniti fosse naturalmente mezzo necessario a continuare e perfezionare la esistenza ed unità domestica, questa preferenza dovria dirsi dettato di natura. Questa sembra a me la base legittima del dritto di primogenito: maturando prima degli altri, egli potrà prima degli altri prestar al padre aiuto, difendere ai fratelli i loro dritti, e così continuare la esistenza domestica. Una qualche preferenza conceduta a lui è dunque in vantaggio di tutta la società, è dunque convenevole e giusta. Confesso però che io veggo qui piuttosto la base di un

giusto ordinamento positivo, anzi che un ordinamento immediato di natura.

E tanto basti aver accennato in materia di non molto rilievo pel dritto naturale, ma talor gravissima nel dritto politico [784 ecc.] [a].

1526. Il matrimonio è società *amichevole* [1509]; inchiude dunque la legge di *perpetuità*, di cui direm fra poco; e la legge di *sacrifizio*, reciproco, da cui risulta naturalmente *monogamia*. Perocchè non sarebbe veramente e *pienamente reciproco* il donarsi, se non fosse di tutto a tutto: nè sarebbe perfetta la intimità reciproca se non fosse incomunicabile da ambe le parti. La *poligamia* o *poliginia* simultanea è dunque contraria non precisamente al fine della società coniugale, ma alla proprietà che ne risulta di essere insieme *società amichevole* [b].

---

a Chi bramasse esaminare più a fondo questa materia legga il bell'opuscolo del ch. Prof. Franc. Orioli del quale la *Civiltà Cattolica* ha reso conto nella I Ser., vol. VIII, pag. 662 segg.

b « Patria e famiglia sono idee associate in Europa . . . non così ove è stabilita la poligamia . . . l'amore non vi fu mai morale . . . ogni casolare è una dispotica monarchia ecc. ecc. » Veggasi in fonte questa energica descrizione della poligamia orientale presso Cantu' *St. univ.* T. 2, pag. 51 seg. Può anche vedersi *Giorn. Ist. Lomb.* t. IV, pag. 342. « Disuguale era la condizione dei liberi nelle Tribù scitiche e nelle germaniche » nelle une la poligamia stabiliva dispotismo domestico che è scala al pubblico, nelle altre la monogamia nobilitava il carattere d'uomo, di marito, di padre e perciò dava maggior importanza all'individuo nella tribù.

§. 3. *Del Divorzio.*

SOMMARIO

1527. Il matrimonio è fra ragionevoli, — 1528. dunque non ha sue leggi da passioni ed appetiti. — 1529. La indissolubilità è legge di natura 1.° per l'inclinazione dei coniugi, 2.° per la continuità dei bisogni, 3.° pel bene della pubblica società, — 1530. 4.° il divorzio è voluto dal disordine. — 1531. Doppio errore del Bentham. — 1532. Relazione logica del divorzio *col protestantesimo, colla rivoluzione, col suicidio. — 1533. Tutti cotesti errori nascono dal principio* utilitario. *— 1534. Obbiezioni e risposte, 1.° la infedeltà, — 1535. 2.° impossibilità di conseguire il fine, — 1536. 3.° pericolo di parricidio. — 1537. Epilogo della legge di perpetuità. — 1538. Il matrimonio abbisogna della religione.*

Dissi poco fa *naturale* la indissolubilità, con cui la società coniugale stringe le parti associate: la importanza della materia merita qualche dichiarazione.

1527. La congiunzione coniugale può considerarsi e coll' occhio dell' uomo e con quello del bruto a: il bruto, strascinato dall' istinto dell' appetito, opera per un fine che ei non conosce [18, 20], condottovi per via di senso dalla Provvidenza conservatrice: l' uomo illuminato dalla ragione può conoscere il fine della unione maritale, e regolare col libero arbitrio gl' istinti e le operazioni che vi concorrano. Qual di questi due modi di operare dovrà determinare le leggi della società coniugale? Niuno, spero, vorrà negare alla ragione i suoi dritti in tal materia [147]: niuno ridurre il maritaggio a dipendere sol dall' istinto, mentre ogni atto umano dipende da ragione.

a Una osservazione consimile ci fece strada a determinare le leggi di guerra fra uomini [1317].

1528. Questa prima considerazione farà comprendere la vera origine, e insieme la debolezza degli argomenti con cui certuni mostrar vorrebbero la legittimità del divorzio, appoggiandosi a quelle passioni ed appetiti sui quali l' uom ragionevole può, volendo, esercitar l' impero della umana libertà: essi partono tacitamente dal principio brutale, che l' uomo debba guidarsi per via di senso. Or l' amor del piacere, la incompatibilità dei caratteri, e simili ostacoli morali, o diciamo meglio *sensibili*, vanno soggetti al ragionevol dominio di chiunque voglia valersi delle forze morali. Dunque le difficoltà prodotte da varietà di passioni e di temperamenti ben potranno esigere qualche riguardo, ma non muteranno giammai quelle leggi che la ragione deduce dalle relazioni naturali e dai *fatti* di ordine teoretico e pratico [100, 103]. Il legislatore esterno della società dovrà talvolta tener conto di quelle difficoltà, ed usar *tolleranza* [1096]: ma la coscienza individuale *essenzialmente ragionevole* [99, 121] alzerà inesorabilmente la voce, e vieterà ogni transazione. Non avrem dunque a sciogliere codeste obbiezioni, se ci riesca una volta di chiarire i dettati di ragione in contrario.

1529. Or la ragione che ci detta intorno a questo problema? Io non ricordo autore, che prenda nome di *filosofo* (lascio i poeti osceni, i romanzieri lascivi, chè i costoro sensi vengono in tal caso guidati dal principio brutale), non ricordo filosofo, dissi, benchè miscredente, che non riconosca nel maritaggio certi elementi di indissolubilità [a]. La passione che spesse volte ne tesse i primi lacci, li *promette* eterni [368 segg.]: la prole che se ne spera, e che costerà alla donna nove mesi di infermità terminati a pericolar di morte, la

---

a Valga per tutti lo sfrontato Cinico inglese il quale dopo aver esposte molte ragioni, conchiude: « *il matrimonio perpetuo* è dunque *il più naturale*, il più « assortito ai bisogni e circostanze delle famiglie, il più favorevole agli indivi- « dui, per la generalità della specie ». BENTHAM *Oeuvres:* t. I, pag. 116.

costringe ad assicurare a sè un sostegno in questo stato, che tornerà più volte; e ad assicurare alla prole, che formerà l'obbietto di sua tenerezza anche *istintiva*, un sicuro provvedimento; e se il padre non vuol la morte dei figli neonati, dovrà pur esigere anch'esso che la madre non li abbandoni di quel latte, che per loro le somministra natura. L'organismo o la passione cospirano dunque a crear il *bisogno* di perpetuità; questo bisogno tende a formare perpetuo *per volontà* il vincolo volontario in origine [632, 623 seg.]: la ragione vede in queste proporzioni una legge di natura [114], e ne inferisce che la natura vuole il maritaggio indissolubilo.

Allevati e educati i figli, è egli di legge naturale che essi rendano ai parenti il contraccambio di quelle cure per cui sorsero a vita fisica e morale? Se non si niega un tal debito, si comprenderà insieme che l'unità domestica dalla natura è ordinata a perpetuità. E i parenti col proceder degli anni, a quante vanno soggetti infermità di corpo e di mente, che rendono, or all'un dei due or anche ad entrambi, necessario un tal sussidio per parte sì dei figli, sì del consorte [a]!

Si pretenderebbe forse rispondere che essi rinunziano col volontario divorzio a codesti lor dritti? sarebbe questo un trasformar la quistione, un violare i principii di ogni dimostrazione della scienza morale. Noi non cerchiamo adesso di *persuadere* ai coniugi la *indissolubilità* del matrimonio *perchè torna a conto* (che è filosofia da *utilitarii*): ma intendiamo provare che l'ordine di natura indica a noi la indissolubilità *come* GENERALMENTE utile, e però *voluta dal Creatore* [112]. Or può egli negarsi che la indissolublità è,

---

a In questa politica fisiologia la famiglia si comincia col matrimonio, si prosegue colla educazione e si finisce coll'assistere alla vecchiaia. ROMAGNOSI *Inst. di civ. fil.* t. I, pag. 131, t. VI, c. 3, §. 3.

secondo l' andamento natural delle cose, necessaria a dare ai figli esistenza morale, a conservarne la fisica, a perpetuarne le affezioni? che i parenti, senza tal legge, spezzerebbero i più sacri legami, e rimarrebbero abbandonati di ogni aiuto allora appunto quando è per essi, secondo l' andamento consueto di natura, maggiore il bisogno?

Ma queste proporzioni passano fra *individui contraenti*: il matrimonio per altro non restringe la sua influenza ai contraenti; anche le famiglie intrecciano per lui le relazioni di affetto e di interesse. Or quali sarebbono a tal proposito gli effetti del divorzio? Se stimasi affronto anche ad un ospite il cacciarlo di casa [a], quanto maggiore affronto il cacciarne chi fu scelto per consorte di sì grande opera, qual è il dar vita ad intelligenze novelle, nuovi cooperatori ai divini intenti, nuovi padroni al mondo materiale! cacciarne chi comunicò nei secreti più intimi, negl' interessi più cari, nella famigliarità più continua [1519 seg.]! cacciarne chi perdo con tal bando riputazione, pregi ed altri beni irrecuperabili! Un simile affronto non tende egli naturalmente ad inimicar le due famiglie? Il divorzio è dunque un ostacolo ai legami fra le diverse famiglie, un germe di dissoluzione nella pubblica società in cui il matrimonio forma *naturalmente* unità di affetti per vario intreccio di sangue [b]. La pubblica onestà poi a che si ridurrà qualor si ammetta codesto incentivo imsieme e palliativo di ogni infedeltà fra' coniugi? Dunque se l' uomo è chiamato *per natura* a società pubblica, e se la società pubblica fiorisce per la unione dei cuori [943, 1031] fra citta-

---

a *Turpius eiicitur quam non admittitur hospes.*

b « La polygamie en rompant les liens de la tendresse conjugal affaiblit « l'intérêt que le citoyen prend à l' État... chez le peuples civilisés d' Europe « l'attachement à la famille enfantait l'amour de la patrie. » HEEREN *de la polit. et du comm. des anciens.* Didot 30, pag. 78, t. I.

dini e per la loro onestà; il divorzio, come è antisociale, è parimente antinaturale.

1530. Dritto individuale, dritto domestico, dritto pubblico sono dunque unanimi a contrastare ai coniugi la dissoluzione di loro unità. Apriamo or la storia, e ci mostrerà un *fatto*, di cui se la filosofia voglia cercar le cause, vi troverà la confermazione del domma finora stabilito. In ogni nazione che abbia progredito nelle vie della corruzione, proporzionale al corrompersi è stata la smania del divorzio: incominciando dall' antica Roma e venendo sino alla rivoluzione di Francia l' osservazione è costante [a]. Qual è la cagione di tal fatto? Non è difficile il ravvisarla: quanto è più corrotto un popolo, tanto è più incapace di dominar colla ragione [147, 732] le passioni e gli appetiti perpetuamente mutabili: dunque tanto è più incapace sì di formar con saviezza i vincoli maritali, sì di portarne con costanza il peso, sì di scemarne con ragionevole amorevolezza gl'incomodi. Dunque quanto più cresce la corruzione, tanto dee crescere più ardita la smania del divorzio. Or la corruzione è contraria alla ragiono ed alla natura: dunque è contro ragione, e contro natura *per sè* il divorzio. E dico *per sè*, perchè non intendo qui parlare dei dritti che può avere una sociale autorità a *tollerarlo*, di che altrove si disse [1096]: può il ben pubblico esigere tolleranza di mali particolari, ma non può rendere *bene* codesto male; nè l' individuo dèe guardar codesta tolleranza come concessione di dritto, ma come condonazione di pena.

1531. Che se ragione e natura condannano codesta dissoluzione, il maritaggio perpetuo è dunque legge di natura, non elezione di volontà private, nè istituzione di pubblici magistrati. Quando

---

a « Sopra la spaventevole corruzione di Roma, allorchè il divorzio vi s'introdusse V. *Annales de phil. chrét.* T. VIII, pag. 30 segg. (2 ed.)

dunque il Bentham [a] in favor del divorzio dice che sarebbe assurdo il supporre nel contratto coniugale la clausola — vogliam perpetuo il nostro vincolo, pur se dovessimo arrivare ad odiarci un giorno quanto oggi ci amiamo —; quando inveisce contro il magistrato, che rende indissolubile un nodo, solito a formarsi con poca riflessione e maturità; egli parte da un falso principio e discorro sopra un falso supposto. Falso principio è che la *natura* non imponga dovere [b] e che questo dovere di perpetuità tutto nasca dal piacere o dall' interesse o dalla legge. Falso supposto è che l' amarsi o l' odiarsi sieno *per l' uomo* atti non liberi, e però d' irresistibile necessità. Ma le leggi positive, quando colla indissolubilità assicurano alla natura i suoi dritti, alle famiglie la lor quiete, allo stato il suo gran mezzo di onestà e di unità di affetti; le leggi, dico, riguardarono il matrimonio come una *società* i cui doveri debbono fissarsi dalla natura del suo fine, e i contraenti come *uomini* cui la ragione somministra le forze per conformarsi al dovere, a malgrado di passioni talor ricalcitranti: e fece a questi un gran beneficio quando, colla prospettiva della *indissolubilità* volle farli accorti a non secondar ciecamente i primi impeti della passione.

Che se il raziocinio del Bentham valesse, non potria qui ammettersi dovere e contratto ovunque le passioni potessero un giorno ricalcitrare; nè saria lecito arrolar nell' esercito un giovane ardimentoso, se non a condizione che passato l'ardimento gli sarà lecito fuggir da codardo; nè alzare a' tribunali un giudice se non gli si permette di violare talor la giustizia. Chi non vede che ogni professione ha *per natura* i suoi cimenti inevitabili, ai quali va *neces-*

---

a *Oeuvres* t. 1, pag. 116.

b Nel che per altro egli è in qualche modo coerente a sè stesso, avendo negato in molti luoghi ogni legge naturale.

sariamente soggetto chi prende tal professione? E se in certe professioni, *benchè* abbracciate contro *voglia*, pure è dovere (come nella milizia) sopportarne le *naturali* calamità ; per qual ragione verrà da codesta legge universale eccettuato il coniugio, ove la società formasi da *volontaria* elezione?

Non si stipula dunque da' coniugi il patto di perpetua unione coll' assurda condizione supposta dal Bentham; ma considerando con quella forza di animo, che *ragione* si dice, le relazioni morali sotto forme universali, e comprendendo benissimo esser doveri perpetui quelli che in oggi si abbracciano, giacchè la ragione dirà domani quel che dice quest' oggi; si promette di adoperare a compierli le forze della umana libertà; sicuri che mai non diverrà oggetto di odio *necessario* un uom vivente, mentre anzi è dovere sociale verso tutti universale benevolenza.

1532. Nel che osservate essere codesta obbiezione quella medesima con cui pretendesi dimostrare insussistente il vincolo di una perpetua religione sociale, *non potendosi sapere*, dicono gli avversarii, *se domani sarò persuaso come oggi* [1311] [a].

Ed ecco perchè il divorzio, *libertà di famiglia*, colà ripullulò e dovette ripullulare, ove si bandì la *riforma luterana libertà di religione*. E per ragioni analoghe toccherà al vincolo maritale la stessa sorte che al vincolo politico; essendo quasi ugualmente assurdo il dire *vivrò perpetuamente colla tal persona* in società domestica o in società politica. La revocabilità del *mandato* per cui secondo le dottrine del patto sociale [422, 525, 622] si dipende da un sovrano

---

[a] Tanto è vero che lo scetticismo è dottrina non di pura specolazione, ma di pratica, e nella pratica applicazione apportatrice di calamità senza termine ad ogni ordine di società, giacchè, ammesso una volta il principio, ad ogni ordine corre naturalmente ad applicarsi.

e la revocabilità *del consenso* per cui si è legato ad un coniuge, sono fondate sul principio medesimo: *niuno può essere obbligato a vivere infelice*. Col qual principio si giunge perfino a sciogliere la unità individuale, giacchè sul medesimo è appoggiato dagli epicurei l'orribil dritto del *suicidio* [276].

1533. Togliete a tutte codeste dottrine la base comune; ricordate all'uomo che *il suo bene, la sua felicità è viver nell'ordine*; che sempre egli può conformarsi a quest'ordine, poichè ha nel suo operare natural libertà; sempre può conoscerlo, poichè ha la ragione: e la ragione gl'imporrà con evidente comando di custodir la unità individuale, la domestica, la sociale-politica, la universale-religiosa, giacchè natura formò il corpo per l'anima, gli sposi per la famiglia, la società per l'ordine, la intelligenza pel vero.

1534. Dal fin qui detto si sciolgono agevolmente le difficoltà che sogliono opporsi. — La infedeltà ai patti, dicono, è che scioglie ogni contratto, dunque sciorrà anche questo. — Adagio: la infedeltà scioglie quei contratti, ove non è compromesso l'interesse di un terzo; ma ove questo è compromesso, qual giustizia permette di rovinarlo? Due negozianti si associano per fornire i viveri ad un esercito: la infedeltà di uno di loro renderà lecita all'altro con danno dell'esercito una simile infedeltà? Or nel matrimonio i coniugi si associano per educar figli, crescerli alla società cittadini, a Dio adoratori: figli, società, religione sono dunque compromessi nella infedeltà ai patti coniugali.

1535. — La *indissolubilità*, soggiungono, *in molti casi* impedisce il fine stesso della società maritale: dunque è contro natura.— La *costanza* della società maritale nasce dal bisogno *universale* della specie umana, che senza tal costanza non potrebbe prosperare. Non confondiamo questo fine *universale* della natura col fine particolare dei due contraenti. Questi vogliono il bene loro particolare: la natura volle assicurare a tutt'i maritaggi onestà illibata

e risultamenti felici: ad ottener questo intento è necessario cessare ogni speranza che mai se ne sciolgano i vincoli; il divorzio, sciogliendoli, saria un gagliardo impulso a violarli frequentemente. Il divorzio è dunque costantemente contrario al fine universale di natura; mentre la indossolubilità lo impedisce *solo in certi casi* accidentalmente.

1536. — Gran tentazione, soggiungono, ad uccidere un coniuge è codesta assoluta inseparabilità! — Quant' altre tentazioni consimili ci presenta natura: gran tentazione è una eredità agli eredi; gran tentazione un impiego agli emuli candidati; gran tentazione la gloria a due rivali, l' impero a due pretendenti.... La ragione, l' educazione, le leggi e mille altri argomenti di sociale e naturale efficacia sono antidoti opposti a codeste tentazioni: questi medesimi tolgono i pericoli del vincolo maritale. E in verità non basta a tal uopo in gran parte la separazione di casa, la quale per gravi cagioni in ogni società suol permettersi? [CXXXVI]

1537. Riepiloghiamo questa materia importantissima. Le leggi di natura hanno la forza di obbligarci dalla Volontà creatrice; ma razionalmente non possono da noi conoscersi se non pel bene che recano nelle relazioni naturali [107]. Or anche i favoreggiatori del divorzio concedono che la perpetuità, almen nello stato regolare, è richiesta a prosperare i maritaggi: richiesta perchè si assicuri ai figli educazione e sussistenza, perchè ai coniugi si tolga la speranza di compagnia più gradita, perchè agl' interessi domestici si destino solleciti e concordi amministratori, perchè tra le varie famiglie non si spargano inimicizie con danno pubblico . . . Dunque voto di natura è la perpetuità del matrimonio.

Questa legge ha dei pericoli e dei contrasti. Ma qual è quella che non ne incontri? Se la legge deve *legare*, è chiaro che dee sentir qualche reazione. Ma la reazione medesima, siccome nasce principalmente dalla corruzione del disordine , così dimostra vie più evidente che la *perpetuità* è voluta dalla ragione o dall'ordine.

L'osservanza di tal legge esige gran valore di virtù. Sì: ma l'inosservanza porta gran danno ed universale: l'imporre per fine sì importante atti difficili, è giusta legge; e tanto più giusta quando la stessa natura che forma la legge, somministra nella ragione e nella libertà le forze proporzionate.

1538. Che se a taluno sembrassero queste forze inferiori al peso, avremmo quindi un titolo per conchiudere esser vero anche nella domestica, ciò che notammo altrove della società pubblica [1036]: creata dal suo fattore perchè prosperasse sotto gli auspicii della religione, la società maritale dovette esser legata a tali leggi di naturale tendenza che mai non giugnesse a riposo *perfetto* se non col giugnere a conoscere la verità ed a praticare i precetti della religione; di che egli volle, sua mercè, confortarla. Ed ecco perchè nello stato di società *divinizzata*, a cui fu assunto l'individuo cristiano [1434], il marital legame acquistò nuova forza, a fronte di cui la indissolubilità puramente maritale potrà parer debole ed imperfetta [CXXXVII].

Articolo III.

Influenza della società sopra il matrimonio.

1539. *Le altre società possono influire sopra questa;* — 1540. 1.° *dalla società domestica nasce legge d' impedimento per parentela rettilineare* — 1541. *e per parentela collaterale* — 1542. *e per affinità;* — 1543. 2.° *queste leggi vengono al* concreto *per autorità suprema* — 1544. *la quale però non ha dritto a formare la società coniugale;* — 1545. 3.° *natural dipendenza del matrimonio dalla religione* — 1546. *che dee governar i coniugi e tutelarne i figli.* — 1547. *L' autorità politica regola il* civile *ma non toglie il* vincolo. — 1548. *Prospetto filosofico delle cause d'* impedimento. — 1549. *Applicazione per legge positiva.*

1539. L'ammirabile unità con cui dal Superno Artefice venne armonizzato il mondo, ne mette le parti tutte in iscambievoli re-

lazioni più o meno prossime; dal che sieguono leggi più o meno urgenti che ne determinano i movimenti. Non è dunque meraviglia se oltre le leggi dedotte dalla natura stessa della società maritale; le relazioni dei coniugi con altre società possono manifestarci altre leggi. Esaminiamo or dunque se dalle relazioni sociali dei coniugi dedur possiamo altre norme, dettato di natura, che assicurino viemeglio l'ordine morale dell' umano operare.

Tre sono le principali forme di società costante a cui l' uomo può appartenere, la domestica, la politica, la religiosa: le due prime hanno per fine lor *proprio l' ordine esterno*, ma in diverso grado [724, 448]; la terza ha per fine l' interna rettitudine di mente e di cuore [1430]; dalla relazione a tal fine determinato nascono queste tre società. Ma per conseguir questo *fine* son necessarii certi mezzi: l' uso di questi mezzi potrebbe in molti casi trovarsi in opposizione colle obbligazioni de' coniugi. Questi dunque dovranno prima misurare attentamente i doveri antecedenti che loro appartengono, per non contrarre nella volontaria loro associazione obbligazioni contrarie a quelle che già li stringono, e però *illecite* e *nulle* [624, 1°]. Esaminiamo or dunque le relazioni che nascono naturalmente nelle tre società mentovate, e che possono opporsi ai vincoli maritali.

1540. E in primo luogo la società domestica porta seco due importantissime relazioni, cioè *dipendenza* dal superiore ed *amicizia* coi consociati. La dipendenza se si riguarda nei servi nasce da *fatto umano*; ma nei figli dipende da *fatto naturale*: potrà dunque la prima cangiarsi, ma non potrà la seconda [612]. Or il matrimonio stabilisce una specie di *amicizia*, e però di *uguaglianza* fra coniugi [1521], alla *uguaglianza* ripugna [360] la *dipendenza*; dunque fra le relazioni figliali e le coniugali apparisce natural ripugnanza. Altre ragioni dedotte dall' organismo a confermare tal legge, possono vedersi presso i Fisiologi, i quali osservano anche nei bruti imba-

stardir le razze se non s' incrociano [a]. Ma senza ricorrere a queste che da taluno potrebbono forse revocarsi in dubbio, una ve n' è, che al più superficiale osservatore pur salta agli occhi: nel genitore cessa la fecondità secondo il consueto andamento di natura, a quella epoca in circa in cui nel figlio comincia. Dunque nell' intento del Creatore codesta congiunzione è vietata.

1541. L' *amicizia* poi che dee legare *naturalmente* i domestici tenderebbe colle passioni *naturalmente* a togliere quei freni che dalla ragione s' impongono al maritaggio dell' uomo [1527]. La stessa ragione vuol dunque che ove la coabitazione è *naturale* sia *naturale* un maggior ritegno. Or la coabitazione è naturalissima ai fratelli; e diviene men naturale di mano in mano, a misura che la propagazione si va allontanando dal *ceppo*. Infatti la società pubblica è opera di natura, appunto perchè la *propagazione* rende impossibile in molta ampiezza la unità e coabitazione domestica [691]. Dunque la ragione ci dimostra nelle relazioni domestiche *naturali* una opposizione colle coniugali.

Un' altra opposizione non meno forte potrebbe offerire contro la *amicizia* domestica, la gelosia, che nasce si naturalmente dal dominio delle persone e degli affetti, come dal dominio [402] dei beni nasce l' escludere altrui dall' uso di quelle ricchezze che son necessarie ad alimentare sè medesimo. Le rivalità domestiche desolerebbero le famiglie, se fosser riguardate come possibili, in tale strettezza di parentela, le nozze.

1542. Il qual discorso puossi applicare in qualche modo anche in certi gradi di affinità [b]; ma varii secondo le varie condizioni e

---

a V. BENTHAM l. c. BERGIER dizionario teologico art. *Matrimonio*.

b Dicesi *affinità* una relazione di personal congiunzione, derivata fra non parenti dal maritaggio di parente.

fasi a cui va soggetto l'ordine sociale: giacchè in certe circostanze ed epoche diverse, diversa può essere la continuità ed intimità delle relazioni di parentela. Anche l'affinità dunque potrà esigere talvolta quel ritegno medesimo, che è richiesto anche più istantemente e più ordinariamente dalla consanguinità. E questa legge di ritegno siccome nasce da un *fatto* che consiegue *naturalmente* dalle relazioni di parentela e di affinità, così è *nella sostanza* legge di natura, benchè variar possa nell' applicazione.

Che se si consideri la tendenza della natura ad *universal società* [1297], si comprenderà, come per questo mezzo la natura medesima tenda a stendere le relazioni, ad intrecciare affetti ed interessi [1359 seg.]. Il qual *fine* di natura dimostra, benchè meno evidentemente, essere a lei contrario il maritaggio fra stretti congiunti. Onde non è meraviglia se le passioni stesse, secondando ordinariamente gl' intenti non sogliono, fra persone use a convivere, destare quegli affetti, che svegliano sì agevolmente nei repentini incontri degli stranieri.

1543. La società domestica stabilisce dunque certe relazioni naturali, da cui la ragione, reggitrice dell' uomo ad onestà, deduce delle leggi che vietano fra certi individui il matrimonio. Ma queste leggi hanno, come molte altre, un non so che di indeterminato, e talor anche variabile [226, 408 e seg., 782 ecc.], per cui *realmente* ed *in concreto* non produrrebbero quasi verun effetto se non venissero da qualche positiva legge determinate. Onde apparisce evidente essere ufficio di suprema autorità il fissare qui, come altrove, un qualche limite, per cui l'adempimento dei naturali intenti venga assicurato [979, ecc.]: essa, nel fare questo, ha dalla natura una direzione, un appoggio; ma colla propria autorità renderà obbligatorio un limite, che senza questa ancor potrebbe, salva natura, oltrepassarsi. A un di presso come ella fissa i termini della minorità, benchè dalla natura abbia l' uomo quella maturità per cui ha dritto, dopo certa età, a regolar sè medesimo.

Ed osservate che quando ella entra in tal guisa a fissare entro termini chiari e precisi la esecuzione del natural dritto, altro ella non fa, se non determinare autorevolmente il risultamento della collisione nei dritti [742]. Infatti, supponete per un momento una famiglia senz' alcun superiore determinato; supponete inoltre che ciascun dei suoi membri, osservando quei fatti che spuntano dalla natura stessa dell'uomo, come i pericoli di rivalità, di discordia ecc., li metta a confronto col dritto ch' egli avrebbe di scegliersi fra le sorelle una compagna; non dovrebbe questo dritto cedere al dritto che ha la famiglia ad ottenere *onesta* e *pacifica* la sua convivenza? . . . Viene l' autorità domestica, e sostiene con dichiarazione autorevole il dritto *vivo*: sopravviene la pubblica, e, nell' ordine più vasto di cui è direttrice, vede nuovi motivi per rinforzare il dritto medesimo [1542]. Altrettanto farà l' autorità ancor più universale, l' autorità religiosa, incaricata per sua natura specialissimamente della interna onestà. Ciascuna in vigor del dritto ipotattico [710] avoca a sè la decisione in materia sì rilevante, per assicurar viemeglio l' ordine inferiore insieme e l' ordine superiore, salvando a ciascuno i dritti non collisi. All' opposto supponete una famiglia *isolata* nel mondo, come quella di Adamo. Qui il dritto alla propagazione supera per molte ragioni i pericoli opposti: cessa dunque nelle naturali relazioni domestiche la causa d' impedimento, ed è qui *secondo natura* ciò che in vasta società le sarebbe contrario. A un bel circa come diviene in società più vasta *naturale* il dominio esclusivo delle terre [408], che nella società elementare potria parere talvolta offesa della comune benevolenza. Il cangiamento non istà, come vedete, nelle leggi di natura, ma nella materia a cui sono applicate. Abbiamo dunque nelle relazioni colla pubblica e colla religiosa società un nuovo elemento da cui può venir inceppata la libertà individuale nel formare la società coniugale.

1544. Ma per non sembrare meco stesso in opposizione, vi prego, lettor cortese, a distinguere il *comandare* o *divietar* le nozze dal *determinarne* gl' impedimenti : se altrove mostrai [1113] non aver dritto l' ordinator politico di comandare agl' individui in ciò che spetta al fine di natura (*sostentamento* e *propagazione*) non se ne può inferire lui non aver dritto ad esigere ciò che natura domanda per custodia della esterna onestà *sociale*: anzi abbiam veduto essere codesta esterna onestà il fine precipuo della pubblica associazione. Ha dunque *dritto* chi ordina pubblicamente la società, anzi ha *dovere* di fissare in tal materia quello che per la indeterminazione natia potrebbe rimaner frustrato nelle leggi naturali, come avrebbe dritto di assicurar con certe leggi la sobrietà, benchè non abbia dritto a regolare il vitto domestico: e l' autorevole sua dichiarazione *dalla natura* avrà quella forza, per cui, rendendo inabili i contraenti, farà che sia nulla l' associazione, ed obbligherà gli associati a separarsi: giacchè società *rea* non ha dritto a conservarsi [450]. Ma se, oltrepassando i suoi dritti, egli pretendesse (come *dicesi* essere stato un dì consigliato ad un valoroso generale [a]) di unir gli sposi *a misura della statura*, o di entrare in altro modo nel cerchio della naturale operazione dell' individuo in ordine al conservarsi ed al propagarsi; allora la natura non lo assisterebbe colla sua forza, e l' ordinamento sarebbe oppressivo e nullo. La società pubblica dunque, considerata nel suo stato di totale isolamento, non ha dritto d' impedire a suo capriccio i matrimonii, ma solo a *dichiarare autorevolmente* ciò che l' impedisce secondo natura [b].

---

[a] Federico II, cui si faceva sperare di assicurarsi una generazione di granatieri colossali.

[b] Può vedersi del dritto dell' autorità a porre impedimenti sopra il Periodico *Annales de phil. chrét.* t. 16, pag. 210.

1545. Suppognamo adesso che una pubblica società abbia riconosciuto una VOCE soprannaturale, interprete *infallibile* delle leggi di onestà [1430], ed abbia promesso di accettarne da lei le norme, persuadendosi che queste non possono errare; anzi suppongasi inoltre che con molti altri popoli la mentovata società pubblica formi, sotto quella VOCE autorevole, UNA SOLA *aggregazione spirituale;* a chi toccherà in tal caso il dichiarare ciò che è *onesto* rispetto alla maggior società, vale a dire alla società spirituale? Ognun vede a chi tocchi. Si dee con tal dichiarazione guidare TUTTA *la maggior società*, dunque tocca alla suprema autorità [426]: si dee *dichiarare l' onestà secondo natura*; dunque tocca a chi è maestro dell' onesto: si dee dar leggi ad una società il cui fine partecipa assai dello spirituale e sacro [1519]; dunque codesto fine dee conseguirsi sotto la guida della sacra autorità. E se questa, santificando i vincoli coniugali, ne formasse un atto di culto, molto più sarebbe in *dovere*, non che in *dritto*, di regolarne al fine spirituale le forme esterne.

1546. Dal che apparisce che quando la Chiesa cattolica, avocando a sè ogni dritto delle cause matrimoniali, prese sotto sua tutela le generazioni future; lungi dall' arrogarsi dritti altrui, usò quel dritto comunissimo che in ogni società ipotattica alla *protarchia* naturalmente appartiene [710] ed inoltre compì quel dovere che obbliga [728, 760] ogni società ad aver cura maggiore in favore dei più deboli: perocchè e chi più debole dei *nascituri?* Apparisce insieme quanto savio sia agli occhi dei VERI *cattolici* il divieto dei matrimonii misti [a]: il permetterli involge nella ruina spirituale, col coniuge cattolico, anche la prole, che nascerà: onde l' evitarli (tranne casi straordinarissimi) dovrebbe esser cura di quel medesimo che, formando società coniugale, mira come è debi-

---

a Cioè di Cattolici con Infedeli o Eterodossi.

to di uom ragionevole, a procacciare *veri* adoratori al Creatore [1514 seg.]. Ma poichè molti, strascinati da altre mire, possono obbliarne il dovere, l'impedire nei consorzii domestici tal disordine del superiore, e tal ruina pei sudditi [707 ecc.], è debito di quella maggiore autorità a cui s' aspetta il guidare per via dell' ordine esterno gl' *interni* movimenti dell' anima verso il Bene infinito.

1547. Non per questo è disdetto nella Cristianità alla società pubblica il regolare al suo fine gli effetti civili della congiunzione maritale; perocchè gli effetti civili sono di sua *competenza* e ristringonsi al cerchio di una *sola* società pubblica: ben inteso che in questo ancora ella dee guidarsi colle consuete norme richieste in ogni legislazione [1075 e seg.]. Ma nel determinare questi effetti puramente materiali ella non può impedire che il natural vincolo indissolubile si formi per man di natura, e dalla Religione consacrisi; anzi neppur disconoscerlo o trasandarlo, giacchè aggregandosi alla spiritual società, la pubblica dichiarò Lei giudice, secondo i dettati cristiani, sì della naturale onestà, sì dei riti e dell' ordine spirituale, a cui la propagazione umana è precipuamente diretta [1519].

1548. Dal fin qui detto non sarà malagevole determinare con principii di natural filosofia un ragionato prospetto generale delle cause che possono impedire la coniugale associazione, considerata *in sè*, e nelle tre società *domestica*, *pubblica*, *religiosa*.

Per sè. I. Il matrimonio è società *volontaria* [1515 seg.]: dunque ove non è *volontà* non è matrimonio: la volontà cessa or per *ignoranza* or per violenza [198 seg.]. *Ignoranza e violenza* impediranno dunque il vincolo dell' associazione.

II. Se è società è *cooperazione* [806]: dunque ove è impotenza o fisica o morale ad ottener il fine, ivi non può essere associazione coniugale.

Considerato poi *nella società* il matrimonio può essere impedito o pei doveri delle parti *fra loro*, o pei doveri antecedenti *verso persona terza*.

III. *Tra loro* potranno nascere doveri e impedimenti per ragioni di *parentela* o di *affinità* o di *onestà;* dei quali varia può essere la natura e la forza [1540 seg.].

IV. Rispetto a *persona terza:* questa potrà essere in diritto di disporre o delle azioni o della persona (*padrone* o *consorte*): i suoi dritti anteriori vietano i posteriori inconciliabili.

1549. È facile l' applicazione di questa divisione agl' impedimenti canonici; e non può non riuscire utile insieme e dilettevole a chi ama filosofar sul diritto, il vedere in natura ciò che viene stabilito dalla più sacra di tutte le autorità. Dal 1.° capo ripetonsi gli impedimenti di *errore* e di *rapimento:* — dal 2.° quelli di *impotenza* e di *voto:* — dal 3.° quelli di *cognazione*, di *affinità*, di *delitto*, di *clandestinità:* — dal 4.° quelli di *condizione* o *servitù*, di *ordine*, di *religione* diversa; e quelli di *sponsali* e di *matrimonio*. Ma, ricordiamcelo, si ripetono come dichiarazioni applicanti in concreto il dritto naturale, che sarebbe per sè generico e indeterminato, e però inchiudono nella loro idea, oltre il dritto naturale, un elemento positivo, senza cui se ne vedrebbe sì una certa convenevolezza, ma non una chiara e precisa obbligazione. Dal che ne siegue che le mutazioni avvenute nelle leggi sopra il matrimonio dal principio del mondo fino a' di nostri non sono mutazioni di legge naturale, ma di elemento positivo.

Articolo IV.

Dell' autorità nella società coniugale.

1550. *Principii da cui nasce la sua forma sociale;* — **1551.** *elemento democratico* — **1552.** *elemento aristocratico: sua varia influenza;* — **1553.** *elemento monarchico; è il più proprio del matrimonio.* — **1554.** *Forma del governo coniugale.*

1550. Determinata la natura, il fine, le leggi naturali di questa società si necessaria, dobbiam determinarne l' *autorità*. Essa dee posare in chi è più atto ad ordinarla al suo *fine* [477, 495, 614]: or questo fine è moltiplice, come sopra è detto, potendosi riguardar il matrimonio come società *volontaria*, *propagatrice*, *domestica*, *amichevole* [1520 segg.].

1551. In quanto volontaria ella potrebbe prendere forma di società *uguale* e di *disuguale*, secondo che uguali fra i contraenti o disuguali sono gl'interni impulsi di affetto, di bisogno, d'interessi ecc. [625 segg.] : insomma il più debole riceverebbe naturalmente dal più indipendente la legge. Ma la natura vi ha aggiunto il dovere di *amicizia* e però un elemento di *uguaglianza*: anzi qualche cosa più che uguaglianza, la legge del *sacrifizio reciproco* [1509, 2°]. Sia dunque qual si voglia per altri titoli la situazione dell' autorità coniugale, sempre sarà condita da certa naturale uguaglianza amorevole che secondo gl' intenti divini ammorbidir dovrebbe la necessaria obbedienza sociale.

1552. Riguardiamo ora il matrimonio come società *domestica* destinata a soddisfare i bisogni quotidiani. Siccome di questi, i più urgenti ed insofferenti di ritardo sono il cibo ed il tetto; e questi son frutto di ricchezze o personali o reali (*forze* o *averi*); così il più forte e dovizioso darà naturalmente la legge. Onde se presso

tutte le nazioni dipendesse come tra i selvaggi [a] dalla robusta fierezza di un braccio indomabile, il comando nella società materiale apparterrebbe sempre al sesso maschile. Ma fra nazioni colte dove gli animi son pieghevoli alla forza morale e gli averi difesi dalla tutela sociale, la forza materiale è nulla. Qui dunque dee naturalmente scemare la preponderanza del sesso maschile, e la donna acquistar dee maggior indipendenza a misura che regna maggior coltura [b]. E se a lei appartengono quasi totalmente gli averi, ella potrà maneggiare quasi totalmente la *domestica* autorità [513 ecc.].

1553. Ma perchè arbitra del governo domestico, la donna non potrà mai dirsi uguale *assolutamente* al marito nella società *coniugale* considerata *in sè* propriamente, cioè in quanto è *propagatrice*? Senza chiedere dalla Fisiologia il sussidio di sue osservazioni sulle leggi delle funzioni organiche, osserviamo che oltre la debolezza di intelletto, più atto *ordinariamente* nelle donne a cure minute, che a vasti concepimenti [c]; oltre la fiacchezza del cuore che rende sì rare nel *sesso imbelle* le Amazzoni; la donna nello stato coniugale dovrà *necessariamente* e *costantemente* passare metà dei suoi anni

---

[a] « On ne saurait douter que les Germains achetaient leurs femmes : la loi « des Bourguignos porte etc. . . . Les femmes sont parmi les Guyennais une « vraie propriété. Il en est de même parmi les Natchez, dans plusieurs tribus « Tartares, en Mingrelie, chez plusieurs peuples des Négres en Afrique etc. » (GUIZOT Leç. VIII, p. 193).

[b] Dal che si comprenderà come nel Cristianesimo la donna acquista il sommo della libertà, perchè vi è compressa in sommo grado la forza dal dritto e questo dritto è santificato dal sacramento. « La femme chrétienne est un être « surnaturel etc. » V. MAISTRE : du Pape L. 4, c. 2.

[c] Il tribunale delle sedici matrone in Elea, e l'arbitrio accordato alle donne Galle da Annibale, sono anomalie e non regole (V. CANTU' St. univ. tom. 4, p. 167): codesta influenza *governativa* viene riguardata dal Guizot come uno dei caratteri della barbarie fra i Germani, gli Uroni, ed altri Selvaggi di America [Leç. VII, pag. 191].

più floridi nelle difficoltà del portato, e l' altra metà nelle sollecitudini dell' allattare. Ella è dunque, *come donna naturalmente* [495] più debole all' operare: dunque dalla natura è destinata nel matrimonio a qualche dipendenza. Dipendenza che può essere e mitigata e quasi anche paralizzata per gli altri capi [1551, segg.]; ma che nasce dall' ordine di natura relativamente al fine precipuo della società *propagatrice* [CXXXVIII].

Conchiudiamo che se il matrimonio potesse considerarsi come società puramente *propagatrice*, il marito vi possederebbe sempre l' autorità; ma siccome esso nasce società volontaria, e nascendo non può a meno di produrre una società *domestica ed amichevole;* così nella sua origine l' autorità può subire molte condizioni, purchè non sieno opposte al principal suo scopo, e nel suo progresso può venir inceppata da autorità di altra natura, la quale può trovarsi e nella moglie e perfino nei figli. Così un regnante addicatario può trovarsi sotto l' autorità sovrana del figlio che gli succede, e in quegli stati ove non vige la *legge salica*, la Reina ereditaria può comandare al marito straniero o suddito.

1554. La società coniugale, dunque, considerata nel fatto più rigorosamente suo proprio è società *volontario-monarchica,* ove la monarchia nasce da *elezione doverosa: elezione* della persona, *doverosa* nella natura della società. Considerata poi nei fatti men proprii del fine principale, ma che per altro naturalmente ne derivano, è società *mista* e però variabile nelle forme accidentali.

Articolo V.

Della Società Paterna e sue limitazioni.

SOMMARIO

1555. *La paterna è società disuguale.* — 1556. *Limiti dell'autorità;* — 1557. *limiti nella durata dedotti dalla coabitazione e da' benefizii,* — 1558. *dedotti dalla educazione e dall'istruzione,* — 1559. *dedotti dalla generazione.* — 1560. *Limiti di competenza* — 1561. *nell'ordine domestico gli atti esterni.* — 1562. *nell'educare il fanciullo atti anche interni ;* — 1563. *doveri a tal proposito.* — 1564. *Filosofia del sistema cristiano nel propagarsi.* — 1565. *Necessità di educar da bambino* — 1566. *continuerà nell'adolescenza, ma decrescendo.* — 1567. *Applicazione delle dottrine esposte ai dritto sociale sopra la religione.* — 1568. *Conclusione. Dritti paterni verso del figlio* — 1569. *del modo di educare.* — 1570. *Influenza pubblica nella educazione privata.* — 1571. *La forzata è giusta solo quando corregge* — 1572. *e corregge in materie di sua competenza.* — 1573. *Ella è giusta come tutela dei dritti* — 1574. *e come puniziane del delitto.* — 1575. *Cenno sopra i doveri e i dritti dei* tutori.

1555. Dalla società coniugale nasce per *fatto di natura* la società paterna in cui sono associati i figli ai parenti in relazioni evidentemente *disuguali* [613 ecc.]. Giacchè se si riguarda la loro unione in quanto è *coabitazione*, il padre e sotto lui la madre, già posseggono la domestica autorità [611]. Se si riguarda in quanto è per *generazione*, il figlio tutto ebbe dai parenti [356], tranne l'anima dono del Creatore: la sua relazione con essi è dunque di beneficato a sommi benefattori e però inchiude il debito di gratitudine e di contraccambio che lo costituisce naturalmente dipendente. Se si riguarda in quanto è richiesta per suo *sostentamento* ed *educazione*, il bisogno *fisico* ed il *morale* gli accennano [628] ch' egli dipende e nel corpo e nella mente. Finalmente se si riguarda il figlio come contiuazione dell' essere paterno a cui egli dee sottentra-

re per adempiere il debito di adoratore ed esecutore dei disegni eterni [1514], è chiaro che *la continuazione* dipende essenzialmente dall' *antecedente*. Autorità, benefizii passati, benefizii futuri, generazione, rendono dunque i parenti naturalmente superiori dei figli loro.

E qual è la forma di questo governo? Essendo esso una conseguenza del maritaggio, è chiaro che da questo dee derivare necessariamente la sua forma [468 seg., 614]. Or il maritaggio, come poc'anzi è detto, ha varie forme secondo i varii aspetti sotto cui viene considerato [1519 segg., 1551 segg.]: come società *propagatrice* (titolo primitivo ed essenziale della società maritale) il matrimonio ha forma monarchica; come società *amichevole* forma democratica; come società *domestica* forma variabile a volontà dei contraenti. La forma dunque del governo paterno sarà *per sè* precipuamente monarchica, ma potrà venir temperata dalla maggiore o minore influenza dei fatti particolari, che dar possono alla donna il potere di dritto o di fatto. Ed è qui ammirabile la sapienza infinita di quel Dio che formò questa società, nell' avervi così temperato il potere prevalente della somma autorità per mezzo della tenerezza materna, incaricata dalla natura della funzione di *rimostranza* [1070]: si ammira qui un potere *assoluto* che dà somma unità a' soci, e però somma perfezione alla società; ed insieme il sommo della libertà nell' organo rappresentativo per ben della moltitudine.

Ma la pienezza del poter monarchico non lo concentra mai sì, che non debbano in qualche modo distribuirsene le funzioni [591, 1049]. Il poter *costituente* risiede essenzialmente nel consenso de' parenti, da cui la società ebbe origine: essi nel contratto piantarono la legge *fondamentale*, secondo la quale il Capo di casa dovrà stabilire gli altri articoli di reggimento. Il potere *deliberativo* per ciò che riguarda *ispezione* domestica e *rimostranza* viene affi-

dato principalmente alla donna, giacchè ella è dalla natura stessa tenuta a guardia dell'ordine domestico, laddove il marito dalla natura sospinto a negoziare al di fuori, è fornito a tal uopo di mente e di forza, di attività, d'imponenza, per cui gli si fa quasi angusto il recinto domestico [a]. Al marito principalmente si spetta il poter *legislativo*, se i fatti accidentali non vengano a temperarlo: ma anche prescindendo da questi, quel potere vien temperato per la natural dipendenza in cui trovasi dalla deliberazione, e però dalla donna che ne è compagna naturale. Per ragioni consimili nella donna risiederà ordinariamente il potere *governativo* ed *amministrativo* interno, una col primo grado del poter *giudiziario*: il grado di appello, il governo in relazione all'esterno, l'amministrazione universale e la forza sociale, sono funzioni del marito, al quale si compete come ognun vede, tutto ciò che suole avere maggior efficacia, salvo solo la immediata esecuzione interna, la quale è affidata anzi al soverchio amore che alla forza.

La società dunque dei figli coi parenti ha forma *disuguale*, per sè *monarchica* nel dritto, ma *temperata* nella esecuzione. Questa forma poi, come quella che è opera di natura, trova nelle naturali propensioni di amore, di beneficenza, di dipendenza, d'interesse, tutte le guarentigie *possibili*: che tale è sempre l'oprar di natura. A quei complicati meccanismi di contrasto, ove l'uomo con migliaia di forze morte produce stentatamente un penoso equilibrio, ella sostituisce una forza viva, che, da sè sola operando, tanto ottiene più sicuramente l'intento, quanto nell'operare è più viva e men contrastata.

---

a Può vedersi sopra tal materia la *Civiltà Cattolica* II ser. *Teoria dell'educaz.* Vol. VIII e seg., ed *Educaz. dell'uomo e della donna* voll. VII e VIII.

1556. Ma perchè società *disuguale*, non è però che la obbedienza del figlio e la paterna autorità non abbiano limiti, come non ha termine la riverenza figliale e la gratitudine [356 nota]. Questi sensi di animo che riconosce *volontariamente* la natural sua dipendenza nell' essere e nell' avere, finchè stanno racchiusi nell' intimo del cuore non impediscono alcun dovere o dritto; ma l' obbedienza che consiste nel conformar l' opera all' ordine di chi comanda, potrebbe in molti casi incrociare il tranquillo procedimento dei dritti, e però dee conoscere il valore del dritto che la muove per contrapporlo a quelli con cui potrà talvolta venire in collisione. Esaminiamo or dunque dove si stenda sotto l' autorità paterna, il dovere di obbedienza figliale.

1557. Ella è, abbiam detto, obbedienza *domestica*, dovuta al supremo ordinator della famiglia per l' *universal* legge di società, ridotta al concreto pel fatto di *coabitazione* [513 ecc.]. Per questo capo è dunque evidente che se cessa il fatto di *coabitazione*, cesserà l' obbligo attuale di obbedienza. Or il fatto di *coabitazione*, può cessare in mille guise: in mille guise dunque può cessare l'obbligo di obbedienza domestica. Non così può cessare mai l' obbligo di *gratitudine* e di *contraccambio* fondato sopra i benefizii ricevuti. Questi non potendo annullarsi nè pienamente contraccambiarsi, sempre debbono rimanere vivi e parlanti nel cuor del figlio. Ma da questi obblighi non nasce dovere di *obbedienza*, giacchè la obbedienza è propriamente quella virtù che rende il *suddito* pieghevole al volere che ordina *la società* [435]; or il benefizio passato non suppone attual società da ordinarsi. Dunque non inchiude essenzialmente alcun dovere attual di obbedienza. Inoltre il *benefizio passato* non inchiude la idea di saviezza presente; or l' *ordinare* allora è retto quando muove da saviezza di ragione presente [1018]. Dunque la idea di *benefizio passato* non ha veruna relazione essenziale coll' *ordinare*; nè per conseguenza coll' *obbedire*. Onde conchiudo che la

obbedienza non nasce dalla perpetua *riconoscenza*, perchè non suppone nè la *materia* dell' ordine, nè il suo *principio* (nè *società*, nè *ragione*).

1558. Consideriamo la società dei figli coi parenti relativamente al conservarsi e perfezionarsi. Se ciò riguardisi relativamente al corpo, verrà giorno in cui finirà nel figlio il bisogno di alimenti, maturate che saranno le forze per procacciarseli da sè medesimo. Per questo capo dunque la unione e la dipendenza potran terminare relativamente al corpo. E terminar potranno del pari relativamente all' animo, giacchè la *istruzione* della mente e la *educazione* del cuore in ordine alla *onestà* e *felicità* naturale non sono opera eterna, nè dipendono solo da guida umana: questa ne gitta i semi, ne sterpa gli ostacoli; ma ciò che vi è di *positivo* progresso è opera anzi della natura che dell' artificio umano. Dal che ne segue che ben può giugnere un tempo in cui l' *istrutto* ed *educato* superi nella perfezione l' *istruttore* ed *educatore* umano, aiutato dall' interno lavorio di natura, o diciam meglio del Creatore, istruttore ed educatore *interno* [a]. Nel qual caso non solo il figlio non sarebbe obbligato ad obbedire; ma potrebbe talora, in favor del *vero* e dell' *onesto*, trovarsi obbligato a resistere.

1559. Resta dunque solo che vediamo se il figlio debba al padre obbedienza perpetua, in quanto, erede dell' *essere*, sottentra a lui nell' ammirare ed eseguire i disegni del Creatore per quello spazio di tempo che durerà a vivere. Ma se ben si mira, l' *essere*, che il

---

[a] Dal che si comprende che la mia proposizione non è opposizione colla sapienza infinita di Colui che disse : — *non est discipulus super magistrum.* — *Un solo*, disse altrove Egli stesso, *un solo* è il vostro *maestro*; ed è quel *Verbo che illumina ogni uomo vegnente al mondo*. Or da codesto *Verbo maestro* l' uomo dipende essenzialmente [228 segg.] appunto perchè ne è perpetuamente discepolo ; ma non così dal magistero umano.

figlio ricevea dal padre è il *materiale*, il quale dee per natura governarsi dalla *ragione* [147], dono immediatamente del Creatore. La ragione poi, diretta ad eseguire gl' intenti del Creatore [112], questi dee prender per guida; e però, ove per altri motivi non debba dipendere dal cenno paterno, (come per *educazione* o *coabitatazione* ecc.) non sarà certamente astretta a dipenderne nella esecuzione di tali intenti dei quali essa nella coscienza è il naturale oracolo [265].

1560. Mai dunque non finirà nei figli il debito di riverenza e di gratitudine; ma l' obbedienza figliale può avere i suoi termini, secondo che finiscono *i fatti* dai quali ella spunta. Or questi *fatti* possono e limitare la competenza del patrio potere, e in questi limiti ancora andar terminando a poco a poco per insensibile alterazione e progresso delle facoltà fisiche e morali in colui che obbedisce, e talvolta anche in colui che comanda. Convien dunque esaminare 1.° dove sia *competente* l' autorità paterna: 2.° come vada scemandosi una tal competenza.

1561. L' autorità paterna, *come domestica*, riguarda l' ordine domestico, e per conseguenza è limitata all' esterno: potrà dunque esigere dai figli per questo titolo tutto ciò che al ben comune di una *famiglia* può mai richiedersi: ordine nelle azioni, nelle fatiche, nelle spese; unione reciproca e tratto cortese; adempimento, almeno esterno, di tutto ciò che impone la onestà e la religione professata dagli individui; allontanamento da quanto potrebbe offendere o il corpo o l' onore o la coscienza . . . fin qui è dritto paterno l' ordinar la famiglia armonizzandone l' opera a ben comune.

1562. Ma potrà egli volgere anche all' interno i suoi ordinamenti? Come *ordinator domestico*, no; il suo dritto sarebbe limitato all' esterno: ma egli è *padre*, e però *istruttore* ed *educatore*: or l' ufficio di *istruttore* è diretto a guidar l' *intelletto*, quel di *educatore* la *volontà* [1520]; se *dee* guidare codeste interne potenze egli ne ha

il *dritto* [349 ecc.]: dunque il padre, come istruttore ed educatore ha dritto ancora a regolare l'interno dei figli. Ma *quando* e *fino a qual punto*? Ognun lo vede: *quando* ne hanno il bisogno, e *fin dove* questo bisogno si estende. Or il bisogno del fanciullo è universale, giacchè sul principio nullo uso egli ha delle facoltà mentali: la intelligenza paterna determina per lui quel fine a cui dee mirare la ragione, la coscienza paterna ne guida l'operare: e il fanciullo, incapace dapprima di morale operazione, è portato dallo istinto a pensare col padre, a volere ed operare com' egli impone. Qui dunque è chiaro il *dritto* o piuttosto il *dovere* paterno: se il figlio *giudica* e *vuole* ed *opera* per impulso del padre *nè può fare altrimenti*, il padre *dee* nel figlio giudicare con verità, volere l'onesto ed operarlo.

Si trasfonde dunque dal padre nel figlio non pur la fisica, ma anche la morale attività. Nè vale il dire che in quei primi albori la ragione ancor tace, e però non può la comunicazione dell'impulso paterno appellarsi comunicazione di attività *morale*. Imperocchè quelle prime idee e giudizii benchè non sieno atti compiuti di ragione, già ne sono il principio; e se il primo atto di ragione dee sbocciare da principii anteriori [80 seg.], giacchè non è un lampo repentino, ma una progressiva deduzione; il primo atto compiuto di ragione nel figlio dipenderà in gran parte dal modo con cui ne avrà ricevuti dal padre gli elementi.

1563. Dal che si comprende in primo luogo l'orrendo abuso che fanno di loro autorità quei parenti che alla ragionevolezza nascente dei figli loro spirano l'anelito appestato della menzogna e della malvagità; e si fanno omicidi moralmente di quella ragione che dee svolgersi, secondo natura, per influsso principalmente dei genitori in cui sta tutto l'esser morale dei figli loro [75, 138]. E pure questo *infanticidio* spirituale è commesso talora a sangue freddo da genitori, che si *dicono* cattolici, nei matrimonii *misti*, allorchè

nell' atto del contratto inseriscono la clausola che *i maschi verranno educati alla religione paterna, le femmine alla materna*. Che tal clausola si accetti da chi professa o di non aver religione, o di ammetterle tutte [a], facilmente s' intende : sembra anzi che codesto *indifferentista*, se ama la concordia domestica, potrebbe lasciar di buon grado al coniuge cattolico il pensiero di trasfondere nei figli tutti le medesime dottrine. Ma che questo secondo, professando cho il miscredente non avrà salvezza, prenda intanto per atto pubblico solenne impegno di mandare metà dei suoi figli in perdizione eterna, questo in verità è un tratto di assurdità, di crudeltà, di empictà tale che faria raccapriccio, se non si comprendesse esser veramente per costoro il *cattolicismo* un puro titolo *geografico*, secondo la obbiezione del militare filosofo [b].

---

a Questa è la condizione ordinsria dei protestanti odierni, almeno se diam fede al loro Ministro Mr. Paschoud nell' opuscolo *Qu' est-ce qu'on Protestant*; giacchè ivi è detto che il Protestantesimo consiste « dans la liberté d'examen, « dans la liberté de croyance, dans la liberté de culte pour tous et pour chacun ». Consuona a lui Mr. de Chenoviere (*de l'Autorité dans l'Eglise réformés* pag. 38 seg.); « Tous les membres de l'église ont le droit et font bien d'e« xaminer *d'après* LEUR *raison* et l' évangile , si les doctrines qu' on leur pro« pose sont conformes à la parole de Dieu ». (Ap. PERRONE: De Eccles. p. 1, c. 3, n. 298, nota 1). Quanto sia conforme alla *ragione* che il fanciullo si regoli in ciò colla *sua* ragione, sel veggano codesti signori [575]; ma se paresse alla *sua* ragione un po' arduo il decidere tali quistioni di dritto religioso e di coscienza poliglotta alla età di dodici, di quindici o di diciotto anni, pare che il giovane protestante opereria prudentemente aspettando a pigliar una qualche religione in età più matura; onde l' Emilio di Rousseau presso loro non avrebbe gran torto. Gl' idioti poi a cui *la* LORO *ragione* probabilmente neppure a sessant' anni non dirà in tali materie nulla di *ragionevole* (giacchè non è *ragionevole* il decidersi senza un *perchè*), non dovendo soggettarsi all' autorità del loro predicante, *avranno dritto e faranno bene* di decidersi nell' altro mondo. *Ajournement*.

b V. BERGIER, Diz. Teol. V FEDE pag. 343 e 347.

1564. Si comprende in secondo luogo quanto sia ragionevole e filosofico il procedere della società cristiana, che dai parenti riceve quasi in dono la intelligenza dei figli nel battesimo: imperciocchè dei parenti è veramente in quei primi anni l' elemento morale che va in quelle menti maturando: essi, se credono realmente al Dio che parla nella Chiesa, *debbono*, poichè possono, piegar a tal voce infallibile, come la propria, così la mente e la coscienza de' figli [235, 885]. Onde il Ginevrino, che al suo Emilio vorrebbe ricusato da genitori snaturati il latte delle prime religiose istruzioni, pretende un assurdo insieme ed una empietà; una *empietà*, perchè vuole che i parenti non pieghino al sommo Vero quegli animi teneri, dei quali hanno piena balia: un *assurdo* perchè pretende che la ragione umana aspetti il giorno assegnatole dal Sofista, per produrre di repente, qual Minerva nata dal cervel di Giove, la scienza dell' *Essere* e della *Causa* infinita, a cui tende fin dai primi anni la curiosità del fanciullo, indagatrice (e talor si importuna !) del *perchè* di ogni cosa: quasi non fosse alla ragione *essenziale* il progredir passo passo (*discorrere*).

1565. Ma indarno codesto Encelado muove guerra alla natura; potranno i suoi sofismi rendere il padre incredulo, ma non gli torranno mai dal cuore la brama di veder nel figlio riviver sè stesso; nè dal cuor del figlio la natural conformità alle idee paterne. Onde il tacere assolutamente di ogni religione sarà, non già un sospenderne nella mente del figlio ogni idea, ma un persuaderlo che nel padre non è senso di religione, e per conseguenza un indurlo ad abbandonarne egli pure ogni senso [a]. Ma basti di codesto sistema

a Odasi a tal proposito una Dama il cui nome la mostra concittadina del sofista misantropo. « Il est clair que nulle excuse ne peut être admise pour ac- « corder la priorité à d'autres pensées sur les grandes pensées de la religion..

ormai screditato: e torniamo al fanciullo che produsse il primo atto compiuto di sua ragione. Egli non è perciò venuto in possesso di tutto il vero, del quale appena una scintilla gli balenò alla mente: per lungo tempo abbisognerà ancora di magistero che autorevolmente lo guidi nell' acquisto delle idee più necessarie e più volgari, delle quali, se gli vengano proposte, ravviserà almen confusamente la convenevolezza; ma che, se niuno le proponga, gli rimarranno lungamente ignote. È egli intento di natura che gli vengano proposte? e perchè formò natura la intelligenza se non pel vero? perchè la società, se non per agevolarne e perpetuarne la notizia [330 seg.]?

1566. Continuerà dunque nel padre il dovere di istruzione, nel figlio quello di docilità assoluta, finchè giunga quel giorno, in cui già matura la ragione, sarà capace di ricercare le basi del proprio operare, e di conoscerne e seguirne le leggi. Allora finalmente, se la ragione del padre solo gli si presenti e fornita solo di quelle forze che ad ogni uomo natura comparte, il figlio giunto a forze uguali, e però ugualmente capace di conoscere il vero, alla propria ragione dovrà finalmente quella obbedienza, che prima dovette per dettato naturale alla ragion del padre. Che se il padre, aggregatolo seco ancor bambino a quella società immortale, in cui la tradizione primitiva conservò e maturò al lume di profezie e portenti ogni germe di vero, sarà venuto di mano in mano spiegandogli, a proporzione della sua intelligenza, la evidente credibilità di sua fede; allora il figlio o dalla forza di questi motivi, o almeno dalla mol-

---

« Lorsque dans la suite il (l'enfant) s'aperçoit qu'on n'a donné nulle importan-« ce dans l'application à ce qui en a le plus comme idée générale, il peut lé-« gitimement conclure qu'on l'a trompé à l'egard du principe même, et qu'on « l'a payé de phrases vides, auxquelles on n'attachait aucun sens. » (M. Ne-« cker Saussure: Educ. progressive T. 2, L. 4, c. 1, pag. 9.)

titudine e dal valor dei credenti sarà convinto non essere ragionevol cosa l' opporsi col debole vigor di sua mente a a tanta mole di autorità [575 ecc.]; ed emancipato *nella intelligenza* dell' autorità paterna, pure continuerà ad essere *uno* con esso lui nel pensare, perchè governato come lui da supernale maestra. Dal che apparisce come la fede cristiana, propagandosi quasi col sangue, formi la *unità* e però la felicità domestica, come tende a formar la politica [871 ecc.] : e la formi con un procedimento *naturale* e *di fatto*.

1567. Credemmo necessario dare qualche ampiezza a queste dichiarazioni del dritto di *educazione*, per compiere la teoria dei dritti sociali in materia di religione, ove lasciammo qualche sospensione riguardo ai fanciulli [889]. Imperocchè poteva quivi proporsi un dubbio: — Se la religione non è *socialmente* obbligatoria a chi non l' abbraccia per sua volontaria elezione, come sarà obbligatoria per quei tanti che da fanciulli se ne vanno imbevendo senza pur avvedersene? e parlando in ispecie del cristianesimo, quale obbligazione contrarrà il fanciullo, per cui al sacro fonte altri promettono ciò che egli neppur comprende? — La difficoltà ha qualche apparenza per coloro che vogliono alle loro teorie stiracchiar la natura, senza mirare *ai fatti* : ma per noi che tutta la filosofia riduciam a contemplare i fatti, analizzarli e dedurne le conseguen-

---

a Il sig. Guizot che, da buon Protestante, sostiene nella 6 lezione sopra la civiltà europea essere *un suicidio morale l'abdicare il governo di sè medesimo, del proprio pensiero, della propria coscienza*, dovrebbe dimostrarci che un idiota ha torto ed è *moralmente suicida*, quando presta fede ai dotti che asseriscono il moto della terra e la gravitazione dell' aria. Noi che siam persuasi [575] nulla essere più ragionevole che il credere a chi *conosce il vero*, che niuno lo conosce meglio della Verità infinita, che la Verità infinita rimase colla sua Chiesa fino alla consummazione dei secoli: noi, dico, speriamo ricevere piena assoluzione da questo *moral suicidio* quando permettiamo allo individuo umano di credere ad una società divina.

ze, per noi, dico, i fatti già contemplati chiariscono il dritto. Se egli è fatto evidente e continuo che in ogni materia il fanciullo per guida di sue volontarie operazioni riceve dai parenti, dalle nutrici, dagli educatori le prime idee, e che con queste idee, accettate in buona fede, ragionevolmente egli opera negli atti suoi volontarii; se sarebbe non solo ridicolo ma assurdo pretendere che il fanciullo non operi ragionevolmente finchè non avrà penetrato le cause intrinseche delle cose; molto più ridicolo sarebbe pretendere ch' egli non debba accettar dal padre le idee, tanto più necessarie e pur più astruse, dell' onesto e del vero religioso, e con queste *volontariamente* operare. Ragionevole è dunque il legame ch' egli contrasse colla società, di vivere religiosamente: ma ragionevole a proporzione di quei principii che nei primi anni egli bevve dalla paterna istruzione, e di quell' autorità sacra da cui il padre veniva indettato. Se col crescere della intelligenza ei si avvedesse di evidente inganno orditogli dai maestri, codesti o ignoranti o ciurmadori non avrebbero più dritto all' ossequio strappatogli prima per tradimento e tale era la condizione del giovanetto dalle ombre del gentilesimo convertito alla fede. Ma finchè egli non dimostra traditore o tradito quel padre da cui ricevè le prime idee religiose, per le quali s' indusse, crescendo negli anni, a ratificar con progressiva adesione volontaria il dono, fatto dai parenti alla Fede, della sua intelligenza allora appena albeggiante; egli è legato da quel dono che fu ragionevole e dalla propria ratifica, che fu di più volontaria [235], a non fallire alla promessa, e non isconvolgere la società; ei trovasi nella circostanza medesima in cui si trova ogni altro che abbia in età matura abbracciata *volontariamente* la religione [886]; e i suoi protesti della insufficienza di lume con cui l' abbracciò hanno quella forza medesima che i protesti di chi niega potersi uomo legare a non cangiar opinione [1311, CXIX ecc.] non sapendo se ragioni più forti non debbano esigere tal mutazione.

1568. Ma da questa breve digressione torniamo all' assunto principale, e conchiudiamo che il padre ha un dritto perpetuo a riverenza ed aiuto; ha dritto immutabile nell' ordine domestico ad obbedienza finchè il figlio coabita; ha dritto decrescente ad ottenere interna adesione a proporzione che va crescendo nel figlio l' uso di ragione, ma questo ultimo *dritto* appena merita codesto nome, giacchè la forza dipende dalla debolezza che ha nel figlio la base di ogni dritto ch' è la ragione [344]. Esso è piuttosto una *forza* spirituale adoperata *giustamente* dal padre e seguita *spontaneamente* dal figlio; provvisorio conforto somministrato dalla natura al fioco lume di ragion nascente, finchè questa non giunga a veder *da sè*. Ciò nondimeno dritto è veramente perchè dee piegare anche la ragione del figlio: l'esercizio per altro e del diritto paterno e del dovere filiale si va attuando e confortando a grado a grado, come quella luce intellettuale che va crescendo nel figlio.

1569. Le quali osservazioni faranno comprendere che come è decrescente il dritto di *educazione*, così varia ne debba esser la forma: l' educazione del bambino si riduce a puro senso; quella del fanciullo debb' essere aiutata ancor dalle passioni; nel più adulto debbe appoggiarsi principalmente sulla ragione, sulla verità, sul diritto. Ma avvertasi che mai l' uomo, benchè perfettissimi sieno e società e individuo, mai non arriva ad essere puro spirito, e però mai non sarà propria di uomo una educazione che pretenda formarlo *soltanto* per via di ragione: e viceversa siccome mai non è *puro* senso, almeno dacchè comincia a favellare, giacchè la favella suppone essenzialmente le idee astratte; così ogni mezzo sensibile debb' essere diretto ad aprir le vie alla ragione, anche in quella età che non è capace ancora di perfetta moralità [732].

Onde appariscono osservatori male accorti sì coloro che nella tenera età non temono infezione di mal esempio, sì coloro che pretenderebbero formare la gioventù senza mezzi di emulazione e di

castigo, sì coloro che adoprando tali mezzi atti a scuotere l' uom sensitivo, credono averlo *educato* allorchè l' hanno *scosso*. L' *educazione* dee formare gli abiti di virtù, i quali sono proprii della volontà ossia della tendenza *ragionevole* [171]: niuno individuo dunque può dirsi educato, come niun popolo [459, LVIII] può dirsi incivilito, finchè i mezzi di senso e di passione non giungono a formar l' *abito di volere il bene onesto*, vera perfezione dell' individuo e della società [CXXXIX]: per conseguenza non può dirsi nè vero *educatore* nè retto *legislatore* chi pensa solo a *scuotere*, non pensa a *dirizzare* gli animi al bene.

E siccome benchè più perfetto sia il popolo a misura che cammina più per ragione che per passioni, pure sarebbe legislator mal accorto colui che pretendesse sopprimere ogni mezzo sensibile, o che a popoli idioti e rozzi adattar volesse soltanto i mezzi più delicati e soavi [826, 1094, segg.]: così, benchè sia da bramarsi che i giovanetti camminino a maturità per via di ragione anzi che di puro senso; pure mal accorto educatore è colui che, a chi non sente ragione, ricusa gli stimoli di onore e vitupero, a chi non sente onore risparmia i digiuni e la sferza. Senza fallo sono questi gli ultimi mezzi, nè denno usarsi finchè altri possono: ma son mezzi anche questi, nè debbono escludersi quando son *necessarii* [94, 889]; nè vengono esclusi da certuni se non o per mal intesa tenerezza o per errore che inverte l' ordine di *causa ed effetto*. Mi spiego: abbiam detto poc'anzi esser più perfetto il giovane che può educarsi con mezzi men materiali; — dunque, inferiscono costoro, escludere questi mezzi sarà più perfetta educazione. — Falso: educazione perfetta è quella che ottiene il fine coi mezzi più *efficaci* e *soavi*: se gli *efficaci* non sono *soavi* è vizio nel *modo;* ma se i *soavi* non sono *efficaci* è vizio nel *fine*. Or il maggior vizio di una facoltà è il non tendere al suo *fine* [23, seg.]; dunque massimo vizio è nella educazione l' escludere i mezzi anche materiali quando son

necessarii. Ma il male sta nell' amor proprio dei parenti, ai quali sembra ridondar loro in disdoro il riconoscere nel figlio indole o restia per eredità, o incolta per incuria dei parenti: onde anche coloro che in astratto non vogliono escludere i mezzi più acerbi, non mai s' inducono a credere essere questi ai figli loro necessarii in concreto.

1570. Dal fin qui detto potrà inferirsi qual esser debba la influenza della società pubblica nella privata educazione [918], poichè la educazione privata è di competenza *domestica*, come obbietto precipuo della perpetuità nel matrimonio [1524, 1529 segg.]; se la maggior società potrà aver dritto ad intromettersi nel regolarla ciò sarà o per ordinarla al ben pubblico o per correggerne i disordini [704, 707]. La prima ragione non ha valore, giacchè ogni *retta* educazione tende *per sè* al ben pubblico, che è l' ordine; onde non occorre ordinarla: anzi l' ordine stesso ricerca che ai parenti sia salvo, al par d' ogni altro, anche codesto dritto [742]; dritto inalienabile perchè congiunto col dovere [540]; dritto il meglio assicurato nella esecuzione, poichè affidato alla tenerezza paterna, e sanzionato nella coabitazione continua e nella total dipendenza spontanea del figlio. Dunque la società pubblica non ha dritto ad *arrogarsi*, nello stato regolare della società la privata educazione [a]. *Arrogarsi* dico: perchè l' aprire alla gioventù fonti si-

---

a Fu dunque grande errore quello che il sig. Dupin disse nella Camera dei Deputati il dì 26 gennaio 1844 « *l' Enseignement est une fonction publique* « même quand on est à la tête d' une institution privée; c' est une fonction « qu' on remplit dans l' intérêt de la société. Est- ce donc que la société de- « vient inquisitoriale quand elle s' informe de la qualité et des principes de « ceux qui veulent enseigner? Est-ce qu' elle excède ses droits et ses devoirs « quand elle vous dit: Etes-vous Français ou étranger? Non; cette question « n' est autre que celle de savoir si vous appartenez ou non à cette congré- « gation (Très-bien! très-bien!) ». A cui consuona il Cousin nel *Débats* 4 maggio 1844 « *L' état a le droit* de conférer le pouvoir d'enseigner; car enseigner « n' est pas un droit naturel; c' est un pouvoir public et social. »

curi di vero e di onesto, l' offrir a tal uopo ai parenti, assicurato da pubblica guarentigia, un aiutatore fedele, *senza violentarli* ad usarlo; questo non è *arrogarsi* la educazione, ma offerir sussidio [CXL]: ordinamento rettissimo di società che progredisce [912, segg.].

1571. Ma qual dritto di *correzione* può ella avere la società [707] se i parenti o trascurano o corrompono i figli? La risposta esige distinzione accurata dei tanti casi diversi che possono occorrere e nelle relazioni religiose fra i parenti e la società, e nei gradi varii della colpa e di sua pubblicità, e nei gradi progressivi d'intelligenza dei giovani. Una *positiva* corruzione sia nella mente sia nel costume quando è *notoria* [852, 5], è chiaro che impone alla società il dover di tutela morale [791]: ma è chiaro ugualmente non potersi dalla società dire *corruttore* un padre, se non in quanto è *socialmente* legato al vero ed all'onesto. Quindi è che la corruzione del *costume* sarà per tutti i parenti un delitto, giacchè la società ha *dritto* di professare essa stessa, e di esigere da tutti la naturale onestà [884], primo bene di ogni società [450, 722 segg.]. Ad un padre dunque, il quale si rende *in tal guisa* notoriamente corruttore dei figli, potrà la società non solo togliere l'uso de' dritti paterni, ma infliggere inoltre positivo castigo.

1572. Più complicato è il caso di chi corrompe nei figli la intelligenza con dottrine erronee. Costui non commette delitto al cospetto della società, se non in quanto è a lei obbligato nel credere. Dunque secondo le varie circostanze da noi altrove indicate [887 segg.], vario sarà contro tal padre il dritto della società. Se la società non abbracciò mai dottrina positiva e ragionevole, ma professa l' indifferentismo; ovvero se abbracciata *ragionevolmente* una dottrina rivelata, pure è consigliata dalla prudenza a tollerare; o finalmente se il padre mai non consentì, o per educazione o per elezione, alla dottrina sociale e *vera*; allora il suo erroneo ammae-

stramento potrà esser reo nella coscienza, ma non sarà *delitto* [888 nota] nella società: e però la società non potrà a buon dritto scemar dei dritti paterni un padre che perde il figlio, ma lo perde per ignoranza. Doloroso, è vero, egli è ad uom di senno veder tal rovina; ma questo dolore non crea diritto *per sè*, altrimenti ogni società avrebbe il dritto a determinare la religione altrui, tosto che fosse persuasa di seguir la verace: il che abbiam veduto altrove [874 segg.] quanto sia falso o tirannico. Se dunque non può la società scemare al padre i suoi diritti; e se dritto del padre è il trasfondere nel figlio i germi di verità finchè giunga ad usar sua ragione [1562], parmi evidente non esser lecito alla società neppure pel ben del figlio, sottrarlo ancor bambino alle cure ed all'ammaestramento paterno. Onde ragionevolmente la Chiesa cattolica disapprovò e frenò lo zelo indiscreto con cui certuni tolsero i figli ad infedeli e ad Ebrei, per battezzarli ed educarli a fede cristiana *a*.

1573. Ma se il figlio fosse giunto a quella età, ove la ragione già comincia ad operare da sè, ed a guidar nella coscienza il giovanetto; allora questo divenuto arbitro naturalmente del suo interno operare, sarà *nel suo giudicare* legato al Vero [147 segg.] e men dipendente dall'autorità paterna [576]. Potrà dunque in tal materia, se ragion lo consigli, lecitamente sottrarsene; e sarà lecito per conseguenza alla società, che possiede il vero, prestar sussidio al suo dritto, giacchè *tutela ad ogni dritto* è precipuo dovere del civico operar sociale [742].

1574. Che se il padre fosse già per *volontaria* adesione legato alla religione *vera* professata dalla società pubblica, allora egli è chiaro che come sarebbe delitto in lui fallire alla fede giurata [887 e seg.], molto maggior delitto sarebbe l'involgere in codesta ribel-

---

a *Esame Critico* P. 1. *Teorie dell' insegnam.* C. VII, §. 13, n. 553.

lione, complice involontario, il figlio innocente. La società dunque avria dritto, ove fosse *notorio* il delitto, ad intromettersi, per correggere tal disordine, nel governo domestico, ed a riordinarvi a bene e privato e pubblico la educazione, nè solo in favor del giovanetto già maturo, ma eziandio del bambin nelle fasce, perocchè il primo di tutti i castighi debb' esser quello che impedisce i delitti futuri e salva gl'innocenti dal pericolo [848 segg.]

1575. E tanto basti per *saggio* dei dritti e doveri paterni. Solo ne sia lecito aggiugnere, come corollario, che, ove manchino i genitori, l'amore universale applicato specialmente alla società domestica pei vincoli di sangue, di amicizia ecc., obbliga i parenti più stretti a sottentrare al carico dell' allevamento ed in essi produce per conseguenza i dritti necessarii a compiere tal dovere. Altrettanto può dirsi riguardo alla pubblica autorità che o dee costringere i parenti a soddisfare a tal debito se sia *rigoroso* [352], o dee sottentrare ella stessa, se manchino i parenti a farne le veci. Ma lo stenderci a parlare qui dei doveri di tutori e curatori, oltre che saria materia di lungo trattato e non di semplice saggio ci porterebbe in quistioni più proprie del positivo che del naturale dritto.

Articolo VI.

Epilogo della teoria domestica.

SOMMARIO

1576. *Società varie* — 1577. *società coniugale: sua natura* — 1578. *sue leggi precipue intrinseche* — 1579. *sua legge ipotattica* — 1580. *forma dell'autorità.*

1576. Riepiloghiam brevemente quanto finor s' è detto intorno alla società domestica.

Essa può vestire caratteri varii secondochè o per amicizia o per interesse ci stringiamo a perpetua convivenza, e secondo la varietà dei beni che l' amicizia o interesse ricerca.

1577. Fra tutte le società domestiche, naturalissima è la società coniugale, in cui da' soci pretendesi perpetuar l' esistenza in terra dell'essere *sensitivo intelligente.* Questa propagazione essendo legata dalla natura a certi fatti costanti; ne siegue doversi trovare soggetta a leggi particolari di ordine teoretico [746] cui la società dee conformarsi, benchè *volontariamente* si contragga.

Queste leggi riguardano sì la propagazione dell'uomo sensitivo sì quella dell'uomo ragionevole: ma siccome il primo è ordinato a ben del secondo, così le leggi che governano la propagazione del primo debbono subordinarsi a quelle del secondo.

E siccome in quanto *ragionevole* l' uomo è spirituale, la società diretta a propagarlo è principalmente società spirituale, giacchè dal fine proprio vien caratterizzata ogni società [442].

1578. Quindi si deduce:

1.° L' autorità spirituale avere in tali materie i dritti supremi.

2.° Esser biasimevole la poliginia, pessima la poliandria.

3.° Richiedersi dalla natura della società maritale perpetuità di unione.

1579. Siccome poi l' uomo per l' esterna associazione trovasi in relazioni e domestiche e politiche, così e la domestica e la politica autorità potranno avere una qualche influenza, salva sempre la libertà de' contraenti, nel regolarne gli andamenti in modo che nè l'una nè l'altra possa ricever danno dall' esecuzione di quest'intenti che natura ordinò al bene ed all'accrescimento di entrambe.

1580. La società coniugale congiunta essenzialmente colle altre forme di domestica società (interessata, amichevole, istruttiva ecc.) porta nel suo grembo un germe di autorità temperata a varie forme. Ma siccome il primo dei suoi intenti è la propagazione umana, il cui lavorio rende essenzialmente la donna bisognosa de' sussidii, di cui l'uomo è atto a fornirla, così per natural legge esiste nella società maritale un principio di disuguaglianza a favore del sesso maschile, e la donna in quanto moglie è dal marito naturalmente dipendente.

Ecco in brevi cenni le precipue nozioni e leggi di quella elementar società, di cui come da germe, tutta si svolse l'immensa pianta che stese i densi suoi rami a coprir la terra. Prendiamo adesso a seguirla nelle varie forme concrete di questi successivi suoi svolgimenti.

NOTE

AL CAPO III.

CXXXIII. *Se lo schiavo sia* proprietà.

Quest'osservazione combatte uno dei tanti sofismi dei Sansimonisti contro la proprietà. « Si M. de Tracy s' était rappelé qu'on ne dit plus *mon esclave*, il se « serait convaincu que ces procès intentés au pronom possessif ne sont pas tou- « jours de pures récréations philosophiques » (*Expos. de la doctr. de S. Sim.* 1 *année* pag. 245). Se il Sansimonista intendesse che mai non si potè dire *mio* lo schiavo, e che può dirsi oggi ancora *mia* l' opera del servo, quand' io lo pago giustamente; avrebbe veduto che la speranza di abolir la proprietà non può appoggiarsi all'abolizione della schiavitù. Questa abolizione è lodevole, non perchè abolisce un diritto, ma perchè abolisce *una violenza:* or la proprietà *per sè*, lungi dall' esser *violenza*, è di *natura* sociale [406 seg.].

CXXXIV. *Il matrimonio avvilito fuor della Chiesa.*

Era riserbato al secolo XVIII il sottrarnelo onninamente , e ridurre codesto sacro legame a livello con un contratto di affitto o di vendita : ridurlo ad una donazione scambievole di poca *carne* o *nata* o *da nascera*. Gran Dio! come l'uomo è vile agli occhi suoi proprii, quando vi si cancella il raggio di vostre sembianze immortali [222]! E chi può comprendere fin dove possa giugnere codesto avvilimento? chi crederebbe che in una delle più colte nazioni d'Europa i mariti vendano le mogli sul mercato ? E però leggete sotto la data dei 28 Dicembre 1842 il giornale delle due Sicilie : « La polizia ha impedito a Stramford che un « marito vendesse la moglie *(come a rigor di legge è permesso)* , sul pubblico « mercato, sebbene amendue fossero d' accordo. L' autorità si è opposta a que- « st' atto non ancor consumato; qualificandolo qual fonte d' immoralità e di dis-

« ordine domestico, ed ha condannato i due coniugi a dar ciascuno una cauzio- « ne di 5 L. sterline ». Se tale non è la legge inglese, pare che dovrebbe alzare i suoi richiami: se non protesta, se non si difende, che cosa è colà il matrimonio? (Esempii consimili non sono nuovi, giacchè nel 1837 il PERRONE *De matrimonio* c. 2, n.° 133 nota o) cita altro fatto allora recente di tal marito, che traeva sul mercato a vendersi la moglie legata con una fune al collo, ed il CANTU' parla della legge medesima nella *St. Univ.* T. 3, pag. 531 nota) 1.

CXXXV. *L' eredità contro i Sansimonisti.*

Fra i tanti assurdi che brulicarono dalla corrusione della Riforma oggimai incadaverita, poichè la sua *ragione indipendente* si separò dall' Autorità conservatrice, udimmo la *Ragion Sansimoniana* asserire che « la trasmissione delle « ricchezze paterne ai figli, sens' altra ragione che la figliazione del sangue, è *il* « *più immorale* di tutti i privilegi, il privilegio di *vivere nella società senza* « *lavorare*, ossia di esser ricompensato oltre il merito del proprio lavoro 2 ». E nella 8.ª seduta 3 vien citato il Tracy in quelle parole: « ereditare diviene (nella « società) un mezzo di acquistare; e quel che è più (o piuttosto, *quel che è peg-* « *gio*) un mezzo di acquistare senza faticare ».

I Sansimonisti i quali si vantano sì spesso dell' ampiezza delle loro vedute nell' orizzonte morale, avrebbero dovuto stabilire in tutta la sua estensione la lor *bella* teoria, dicendoci francamente che non sarà permesso nella *nuova loro Gerusalemme* di fare il menomo regalo; giacchè ogni regalo, essendo *gratuito*, è un dono fatto all' *ozio* dal *lavoro*. O se codesta legge sapesse un po' troppo di tirannia ed ancor d' egoismo (di quel brutto egoismo *critico* che S. Simon venne a sterminare); almeno doveano stabilire che *sarà permesso for regali a chicchessia, fuorchè alle persone a noi più care*, a moglie, a figli, a parenti ecc. Finchè essi non stabiliranno codesta legge, ogni *lavoratore* che senta che vuol dire *amare*, tanto studierà, malgrado ogni legge contraria, che *regalerà* ai suoi figli i suoi averi, e li lascerà *oziosi* a godersi le fatiche del padre loro.

La legge dunque dei Sansimonisti in favor dei *lavoratori*, se debbe riuscire pienamente efficace, dee compirsi così. — Ad ognuno secondo la sua capacità, ad

---

1 V. lo stesso ripetuto a Nottingham da certo Hart che vendea la moglie per uno scellino (*Journ. des Débats* 5 Janvier 1845).

« Il (GRÉGOIRE VII) excite surtout « son attention sur l' Écosse, ou il ap- « pris qu'on vendait les femmes non « content de les quitter. Il les prie de « se servir de toute son autorité pour « abolir cet usage barbare partout où « il le prouverait établi » (*Université cath.* T. XIX, pag. 424).

2 « Exposition de la doctr. de S. Simon. Première Année introd. Huit. « séance pag. 40 ».

3 Pag. 246.

ogni capacità secondo il suo lavoro; *e ad ogni lavoratore divieto di regalare il suo nè in vita nè in morte*. I Sansimonisti abbisogneranno di una *Polizia* molto energica per ottenere l' esecuzione.

A torto poi essi confondono la quistione della eredità con quella della primogenitura: condotti a ciò dal loro falso principio che *i beni debbono ereditarsi da chi sa farli fruttare:* dunque, dicono, nè dal primogenito nè dai cadetti, ma dagli industriosi. Che il padre alimenti i figli è dover di natura: che preferisca il primogenito può essere dettato di prudenza pel bene della famiglia. Ma appunto per esser questo il *fine* della *primogenitura* non sarebbe conveniente che questo privilegio ridondasse a spogliare totalmente i cadetti. E questo fu forse talvolta il torto e l' eccesso della legislazione feudale: essa commettea, rispetto alla famiglia, quello stesso che ai pubblicisti del secolo scorso vien rinfacciato in ordine allo *stato* da Haller, Bentham ecc.; sacrificava cioè il bene degl'individui, fine della società [726, 732], al preteso bene della società medesima.

CXXXVI. *Sopra l' indissolubilità maritale.*

In un trattato di natural diritto non ha luogo per sè l'obbiezione dedotta dalle parole del Vangelo. Pure perchè è notissima, a coloro eziandio che non credono nè leggono il Vangelo, accenneremo la risposta quale ce la presenta un Autore, il cui testo potrà, da chi volesse conoscere più addentro, consultarsi, e che pel nome di che meritamente si gode contribuirà ad accertare la solidità delle ragioni che qui accenniamo 1.

Osservisi dunque il contesto. I Farisei domandano: — È egli lecito *per qualsivoglia ragione* lasciar la moglie? — Non sapete, risponde il Redentore, che per divina istituzione essi già sono, non più due, ma uno? Ciò che Dio congiunse uom non separi. — Or perchè Mosè ordinò che si desse il libello di ripudio e si lasciasse? — Per la durezza del vostro cuore: ma da principio non fu così. Or io vi dico che chiunque lascerà la moglie (se non per adulterio) e torrà altra donna è adultero: adultero pure chi si torrà la donna lasciata 2 —

Chiunque vorrà accertare il vero senso di queste parole dovrà intenderlo dalla Chiesa: ma limitandoci anche solo ad osservazioni ermeneutiche, è facile il vedere che quella parentesi è una risposta ad *quacumque ex causa*, e vale come se dicesse — *(il che non è lecito se non per l'adulterio):* — nè codesto modo ellittico di ragionare è nuovo nella scrittura: la cui oscurità è appunto gran prova della necessità di un giudice infallibile, che ne sia l' interprete.

---

1 V. PERRONE: *De Matrimonio* c. 2, n.° 36.

2 MATTH. Cap. 19, v. 9.

Che se da tal risposta qualcuno non si sentisse pago, al più potrebbe conchiudere che Cristo S. N. spiegasse in quelle parole il vero senso della legge mosaica sopra il ripudio (giacchè la legge cristiana fu da lui costituita in altra occasione 1 quando parlava non con Farisei tentatori, ma coi discepoli suoi, futuri maestri della Chiesa): ed allora chiaramente e senza veruna restrizione vietò il divorzio totale. E ben conveniva che a quei capi del Sinedrio egli spiegasse il vero senso del ripudio mosaico, quando a tale eccesso era giunta la licenza espressa nel *quacumque ex causa*, che ogni picciolo disgusto, anzi anche solo il trovarne altra più avvenente, stimavasi da certuni *causa* legittima a lasciare la prima moglie.

Bastino questi cenni, non già per togliere ogni materia a contrasto teologico, ma solo per indicare ai lettori i fonti d'onde possono attingere la vera dottrina, essendo la quistione all' operetta nostra sì straniera che non possiamo più oltre andarne in traccia.

CXXXVII. *Segue: intorno a' matrimonii degl'infedeli.*

Questa osservazione può renderci naturalmente ragione della dissolubilità del vincolo maritale consentita al neofito, cui la moglie ostinata voglia abbandonare; mentre al matrimonio cristiano, quando è compiutamente ultimato, non si ammette altro termine fuorchè il sepolcro. Senza entrare nelle ragioni misteriose che eccedono i limiti del dritto naturale ipotetico in cui siam racchiusi, apparisce agevolmente la ragione del divario indicato, anche per ragioni di ordine puramente sociale.

Il legame del matrimonio nasce dall' ordine di natura, alla cui perfezione è diretto sì l'ordine domestico sì il politico [726, 1115], e l'internazionale [1358]. Se dunque la natura tende alla indissolubilità di tal vincolo, lo scopo della domestica e della politica legislazione in tal materia debb'essere di mantenere alla natural legge inviolabil rispetto. Ma la stessa natural perfezione è ordinata (abbiam detto nel testo) a base dell'ordine soprannaturale, dal quale ella ottiene forze più proporzionate al peso della legge *anche sol naturale* [880, 1036]. Dunque se la naturale indissolubilità fosse ostacolo talora all' ingresso nelle vie di quest' ordine supremo, essa si troverebbe in collisione col dritto supremo, e in contraddizione ancor seco stessa: e per ambi i titoli dovrebbe cedere a quello. Dico che dovrebbe *cedere al dritto supremo*, perchè la perfezione suprema è qui in terra l' *ultimo* fine a cui debba l' uomo aspirare: or nella serie dei fini l'*ultimo* è sempre regolatore degli intermedii [21, 41]. Dunque il dritto che da esso

---

1 Marc. Cap. 10, v. 11.

necessariamente deriva (giacchè nasce da un ordine [347]) è più gagliardo dei dritti intermedii a lui subordinati [363]. Dico inoltre che la indissolubilità naturale, se qui non cedesse, contraddirebbe sè stessa, giacchè *per ottenere* lo *indissolubilità, se ne torrebbero i mezzi* moralmente necessarii: nel che è apertissima contraddizione.

— Ma dunque la legge naturale sarà variabile. — Adagio. Che cosa è legge naturale? Ella è quella obbligazione che noi deduciamo dal costante andamento di natura, in cui ravvisiamo il volere del suo Autore e Ordinator supremo. Or da questo andamento costante noi deriviamo che l'uomo avrà dalla natura stessa deboli forze a paragone del peso, e che sommo beneficio sarebbe del Creatore se, con aiuto a lei non naturalmente dovuto, le recasse conforto. Se dunque *per fatto positivo* ne venga aperta la via a trovar nuovi mezzi di perfezione in tutto l' ordine morale, sarà *in tale ipotesi* dritto e dover naturale abbracciar questi mezzi. Ma ad abbracciarli sarebbe gravissimo ostacolo il legame indissolubile con un infedele protervo che non solo li ricusi per sè, ma voglia torli al coniuge. *In tal caso* la stessa natural legge prescrive che l'ordine inferiore ceda al superiore, il dritto più debole al più gagliardo.

Non è dunque in tal caso una *dispensazione* della legge naturale, ma una natural *collisione* di due leggi, di due dritti: appunto come non è un *dispensar* dalla legge di non *uccidere*, il permettere la guerra o la difesa; non è un *dispensar* dalla obbedienza di suddito, il permettere al suddito di non eseguire un comando ingiusto; non è un *dispensare* dal debito di usar ragione, l'obbligarla ad umiliarsi alla fede ecc.

Un'altra conseguenza possiam quindi dedurre, conciliando due leggi che sembrano contrarie: si scioglie il vincolo dell'infedele convertito col coniuge ostinato che bestemmia, non si scioglie fra coniugi cristiani se l'uno di essi cada nell'eresia, e bestemmi come il primo: e pure il pericolo del coniuge fedele è in ambi i casi lo stesso. Ma ognun vede che nel primo caso la *dissolubilità* appiana le vie alla fede, nel secondo l'apostasia: il dritto degl' individui sarebbe lo stesso, ma il dritto derivato dall' ordine generale è contrario: or la legge nasce dall' ordine generale: dunque debb' essere contraria.

CXXXVIII. *La donna libera: contro i Sansimonisti.*

Il Sansimonismo che dichiarò in faccia alle Camere di Francia ch'egli viene 1 *ad affrancar compiutamente la donna; che essa dee divenire eguale al marito* nel *triplice esercizio delle funzioni del tempio, dello stato, della famiglia* 2; il San-

1 Anzi venne: *fuimus Troes.*

2 V. *Lettre à M. le président de la Chambre* 1 Octob. 1830. Bazard et Enfantin.

simonismo, io dico, avea egli una ricetta per rendere la donna robusta, ardita, ed esente dagl'incomodi di gravidanza e parto? Sperava egli di dilatarne il cervello sì che divenisse capace di filosofar come Platone, o di tracciare un piano di guerra come Bonaparte? Se costoro tanto fidavano nella magia del *loro* Messia suicida, potea forse riuscirne l' intento; ma se la donna si rimanea qual ce la diè natura, con tutte le lor patenti di *uguaglianza* avrebbe continuato *nel tempio* ad imparare, *nello stato* ad obbedire, nei perigli a tremare: e l'audacia, il nerbo, la saviezza virile l'avrian tenuta in quella dipendenza, soave perchè naturale, in cui prima che Mosè, l'avea posta il Creatore. « La frivolezza, la timidità, il pu- « dore, gli uffici della maternità e tutte le condizioni della donna mostrano che « ella è destinata alla vita privata non alla pubblica, e che in quella solamente « può essere onorata e felice ». (GIOBERTI, *Introd.* t. 2, p. 250).

CXXXIX. *Sopra la severità dell' educazione.*

A tal proposito non vogliam trasandar una osservazione relativa alla *istruzione* della gioventù considerata sotto aspetto morale: l'osservazione è di tal persona, cui anche solo il doppio suo nome 1 concilierà fede da coloro cui vanno a grado le dottrine e le idee d'oltramonti.

La educazione moderna, dice M Necker-Saussure, cerca d'istruir il fanciullo quasi per modo *di divertimento*: si vuole che *giucando* impari leggere e scrivere, impari storia, impari geografia.... Si vuole insomma che possa saper tutto *senza formar l' abito* di faticare e riflettere. Or questo egli è per l' appunto voler impedire il massimo frutto della istruzione: l' applicazione laboriosa, che per l'uomo già formato è un *mezzo* ad acquistar le scienze, nella *educazione* dee riguardarsi come *un fine*, pel cui acquisto si usano le scienze come *mezzo*. Talchè se le scienze potessero veramente impararsi giucando, un savio educatore dovrebbe cercare altra occupazione all' intelletto per assuefarlo a faticare e riflettere. Quegli educatori improvvidi che pensano *solo* a risparmiar fatica, possono assomigliarsi a certi parenti ricchi i quali mai non avvezzano i figli loro alla ginnastica, mandandoli a passeggio sempre in carrozza. La carrozza è mezzo per arrivare al termine, e mezzo più comodo e pronto che il camminare: ma per avvezzar il corpo alla fatica, e renderlo agile e sano ci vuol la ginnastica: si va alla Flora 2 per camminare: non si cammina per arrivar alla Flora. Or così le scienze umane considerate *per rapporto alla educazione* sono mezzo per isneghittir la mente, e non già precipuo *scopo* dello studiare.

---

1 Mme NECKER DE SAUSSURE: *Education progressive*. Paris 1832, t. 2, l. 5, pag. 184, segg.

2 Nome di un giardino pubblico in Palermo.

Con questo però non intendiam già riprovare l'intento di coloro che vogliono *utilizzare delle ricreazioni*, facendo sì che ANCHE giucando s' impari: riproviam coloro che vorrebbero s' imparasse SOLO giucando. « Nous cherchons « à lui donner l' *habitude* d' étudier sensément et sérieusement. Loin dès lors de « lui épargner l' effort, il faut le lui demander. La route vaut mieux pour lui « que le but: et une application sans résultat lui serait mille fois plus utile, que « le résultat sans application... A quoi bon leur persuader qu'il n' y a que des « plaisirs à jouir dans le vie? Si nous bannissions tout enseignement, il faudrait « invènter dés pretextes pour remplir leur tems. L' étude est un calmant pour « les nerfs, un moyen précieux pour les rendre sages: comme elle suppose l' o- « béissance, on met en jeu par ce moyen le vertus ecc. ecc. »

CXL. *Della pubblica istruzione.*

Queste dottrine di natural dritto paterno nella educazione dei figli, possono ma con qualche limitazione, applicarsi al privato insegnamento il quale in certi paesi eterodossi, viene vietato ai Cattolici senza verun riguardo alla *libertà promessa*, ed al natural diritto. È dunque pregio dell' opera esaminare analiticamente questa sì delicata quistione 1. Essa può ridursi a tre quesiti: cioè

1 Se ogni privato abbia dritto ad insegnare?

2. Se i parenti abbiano dritto a fidargli i figli?

3. Se lo Stato abbia dritto ad escludere da ogni impiego chi non corre lo stadio dei pubblici studii? Esaminiamo il 1.°

Che vuol dire insegnare? vuol dire *comunicare* la verità: or egli è chiaro che ogni uomo ha non solo il *dritto* a conoscerla, *quando e quanto ella è per lui* NECESSARIA, ma anche in queste stesse proporzioni, il *dovere* di comunicarla altrui [266 seg.]. Ma per comunicarla è mestieri possederla: or la verità è come la moneta che può essere or buona or alterata; e per conseguenza può accadere che taluno creda possederne a dovizia, ma possegga realmente segni di valore alterati e fallaci. In quella guisa dunque che, dove la società ha sola il dritto di coniar moneta, niuno può spacciarne se non assicurata dal conio pubblico; dove è riconosciuta un' autorità *sola* infallibile, questa ha dritto di assicurare la sincerità dello insegnamento in ordine al morale: e per conseguenza uno stato, che a tale autorità, come a depositaria del Vero, siasi volontariamente soggettato [883 seg.], avrà evidentemente il dritto di esigere che contro le dottrine di Lei niuno insegni nè in pubblico nè in privato 2.

---

1 V. anche *Esame critico* ecc. Part. 1, c. 7 Teorie sociali sopra l' insegnamento.

2 Quella società dunque, a cui fu detto *docete omnes gentes*, usa il suo dritto quando esamina le dottrine: e chi vuol negarle tal dritto, dee prima negare quel detto divino.

Ma in quelle dottrine almeno ove questa autorità si dichiara da sè stessa incompetente, nelle scienze spettanti l' ordine materiale, sarà egli libero l' umano ingegno ad insegnare ciò che pensa? Qui l' autorità politica non ha l' appoggio della spirituale infallibilità; ma qualor queste scienze si riducano alle conseguenze pratiche, ha nei buoni o tristi effetti una riprova della verità o falsità teorica, o per lo meno un fatto esterno dipendente in qualche modo da quelle dottrine. Se dunque in questo fatto esterno la società incontri alcun nocumento, l' autorità avrà dritto a difenderla, giacchè l' ordine esterno è di sua competenza. Nè giova qui vantar i *dritti del Vero;* perocchè, oltre che *il fatto* mostrar può la falsità dei principii, l' autorità non arrogasi qui di definir il vero, ma di proibir il nocivo. Il suddito poi insegna qui in materie *utili* e non già *necessarie* al bene: or il vero non *necessario* è un bene di ordine inferiore alla *necessità* di pubblica sicurezza [363]; dunque egli dee cedere in tal caso alla pubblica autorità: la quale per altro abuserebbe [1080] di questo suo dritto, se senza giuste cagioni inceppasse le libertà dei sudditi. E questo può riguardare così le società *credenti* come le *discredenti.*

Ma che direm noi di queste relativamente alle verità di ordine morale? Non riconoscendo esse autorità infallibile, è evidente che non possono accertare il vero se non nei primi principii [883 seg.], e in questi stessi con quante incertezze, se non si leghino a *stazionario immobilità* [889, 1592]! Il suddito all' opposto può insegnare un vero di ordine necessario e coll' appoggio d' infallibile autorità; nel quale caso l'insegnamento è per lui [1500 seg.] doveroso. In tal caso dunque una società che non crede non può aver dritto a vietargli l' insegnamento morale, il quale, come è *dovere*, così è *dritto* allora dell' individuo [340]. Indarno opporrebbe ella i diritti di sociale autorità, la sicurezza pubblica ecc.: la sociale autorità non ha *dritto contro dritto* [361]: la sicurezza pubblica non può essere danneggiata per sè dal *vero morale*, giacchè altro essa non è che *sicurezza* dei *dritti*, dei quali il *vero morale* è primo principio [740 seg. 343].

— Ma siane qual si voglia la causa, chiunque predica dottrine novelle, può con esse alterar l' aspetto delle relazioni sociali: dunque lo Stato si troverà esposto per tal dottrina a perpetui sconvolgimenti! — Sia pur verissimo; ma di chi ne è la colpa? del Vero che è base dell' ordine, o di chi perfidia a rifiutarlo? della natura mondiale, o di chi cozzar vuol con lei? Sì: sempre dovrà tremare uno Stato, finchè si ostini a recedere da quello scopo a cui natura lo guida nell' intento del Creatore; da quella unità di intelligenza, senza cui potrà forse per qualche tempo sussistere legata da materiali interessi una rozza società nascente; ma non più le ampie ed illuminate società moderne [1031 seg.] ove le teorie corrono con logica imperterrita e rapidissima alle pratiche conseguenze ancor remotissime. Sì, ripetiamolo pure arditamente; la società nello stato presente non può sussistere se non per unità di intelletti congiunti dal

vero *rivelato* [899 seg., 1035 seg.], o per violenza insuperabile di uno scettro ferreo.

Ed ecco, secondo natura, le relazioni fra il privato e la società rispetto all' insegnare: relazioni riconosciute *col fatto* e *dalle società credenti*, che nel privato insegnamento vogliono sicurato l' insegnamento ortodosso; e dalle *non credenti* che promettono tutte (con qual sincerità ?) libertà verace. Ed ecco insieme la spiegazione di un altro *fatto* che conferma le nostre teorie, voglio dire dell' imbarazzo di quei governi ove si sono stabilite nelle costituzioni le basi di tal libertà colla indifferenza religiosa. Essi veggono nella libertà di insegnamento una conseguenza inevitabile dei loro principii, e insieme una cagione certissima di lor rovina: e non trovando ove appoggiare il monopolio di insegnamento, si ingegnano di mantenerlo in pratica condannandolo in teoria. Ma nella odierna società codesta contraddizione può ella durare ? E se non può durare, perchè non riconoscere candidamente la contraddizione dei principii professati, e l' impossibilità con essi della sociale esistenza ? Perchè non piegarsi almeno alla *necessità delle cose*, se non si vuol cedere ad un Dio che parla ? Perchè non appoggiarsi ad autorità infallibile, poichè *senza questa è impossibile unir gl' intelletti in società.*

E tanto basti intorno al dritto dei privati nell' insegnare ; passiamo al 2.° quesito: i parenti hanno eglino dritto di affidare a cui vogliono l' educazione ed istruzione dei figli loro ? *in privato* non v' ha dubbio , purchè la persona cui li fidano abbia le condizione richieste: nè qui può intervenire la pubblica autorità, se non si tratti di persona *notoriamente* malvagia o sospetta [852, 5]. Ma *in pubblico....*

Qui si presenta la quistione — qual debba dirsi *pubblico* insegnamento ? — Senza entrare adesso in troppe minuzie intorno alla *pubblicità* , potrà qui bastarci la idea che ne abbiam dato trattando del material progresso della società [1582]. Il primo grado di *pubblica* società, abbiam detto, è la unione di molte famiglie: dunque *pubblico* sarà l'insegnamento di *pubblicità* almen *materiale* 1, quando sarà diretto a molte famiglie, uscendo dai limiti della stretta parentela e domesticità. Questo insegnamento *materialmente pubblico* riveste caratteri alquanto diversi dal privato non meno che da quello cui dicemmo *sussidio* sociale offerto a chi vuol approfittarsene [1570]. Differisce dal *privato*, perchè ha influenza *pubblica*, vale a dire si offre da sè a formare lo spirito pubblico, a

---

1 Sarebbe *pubblicità* anche *morale*, se il maestro parlasse in nome della sociale autorità, come a suo luogo è detto [1570]. Per maggior chiarezza direm *sociale* questo insegnamento; *privato* o *semi pubblico* l' insegnamento di maestro privato a nome suo proprio diretto ad individui di molte famiglie: *domestico* l' insegnamento che non esce dai limiti della famiglia.

modellare sui principii medesimi il pensare di molte famiglie, ed anche di tutte, se tutte volessero dissetarsi a quel fonte 1; differisce dall' *insegnamento sociale*, perchè non è un sussidio dalla società *offerto*, ma solamente *permesso*.

Qui dunque la società acquista per la *material pubblicità* il dritto d'investigare gli andamenti, giacchè questi più non sono sotto la sola influenza della domestica autorità e nel recinto delle pareti domestiche: ma non va soggetta al *dovere* di assicurare colla propria autorità le dottrine, come le assicura nello insegnamento *sociale:* e però non ha il *dritto*, che da tal dovere risulta di determinare sopra il labbro del maestro il formolario dottrinale. La società si troverà dunque rispetto a tali maestri nella stessa varietà di relazioni che abbiam notata rispondendo al 1.° quesito: una società *credente* parteciperà dalla infallibilità, a cui crede, il dritto di vietar l'errore: una società *incredula* non potrà addurre alcun titolo per limitare l'insegnamento [889 seg.] morale, poichè questo dipende necessariamente da quella coscienza coi essa promettea libertà: la *material pubblicità* della scuola non le darà rispetto ad essa se non quel dritto medesimo che le compete riguardo a qualunque altra adunanza numerosa, ove dalla diversità delle famiglie adunate nasce una simile pubblicità materiale. Ella potrà dunque assicurarvi la quiete, la sanità, l'osservanza delle leggi ecc. come in una adunanza di ballo, o in una società assicuratrice [773, 852]: ma come qui non potrebbe pretendere di escludere questo o quello individuo *perchè incapace di ballare* o *di amministrare* così non potrà nella scuola privata ingerirsi ad escludere o maestri o scolari come inabili agli studii. È questa la natural conseguenza della libertà professata per teoria ed assicurata con promessa.

3.° Ma potrà ella almeno escludere dai pubblici impieghi chi non riceve da lei *sola*, nelle *sue* scuole *sociali* l'insegnamento? Ecco il terzo quesito, la cui risposta consiegue dalle precedenti, e però è diversa secondo che la società ammette o niega un' autorità infallibile. Imperocchè premettiamo come principio già dimostrato che la sociale autorità non può esigere dai parenti il sacrifizio della coscienza loro e dei lor figli [724 seg. 1571]: e se non può esigerlo, non può punire chi lo rifiuta. Or l'escludere dagl' impieghi, chi ne sia per altro capace, egli è un vero gastigo. Dunque una società che nega ogni autorità dottrinale, non può sbandir dagli impieghi *comuni* 2 i soggetti capaci, perchè non formati alla scuola sociale.

---

1 « Una cosa qualunque acquista « la denominazione di *pubblica* per la « sua relazione a TUTTO L' AGGREGATO « di una società » (ROMAGNOSI Istituz. di civ. filos. L. V. pag. 305).

2 Vedemmo altrove la varietà degl' impieghi addetti alla società, al sovrano ecc.

E in verità qual può darsi più barbara tirannia delle coscienze, che dire ad un padre: « vi ordiniamo di fidar la mente de' figli vostri a maestri che voi giudicate miscredenti, affinchè apprendano a deridere i vostri principii, a bestemmiar il vostro Dio, a calpestare la vostra autorità: vi ordiniamo di avventurare a certo naufragio fra giovani che voi giudicate scostumati, la innocenza di questi vostri pargoli, custodita finora da voi con gelosia sì sollecita, affinchè perdano co' sensi di pudore la sanità, l'onore, la coscienza: e se non v'indurrete a tradir sì barbaramente i dritti vostri più sacri, gli affetti più cari, i più gravi interessi, i doveri più inviolabili, vi condanniamo a veder punito il figlio, avvilito il nome, annullata quasi totalmente per voi e per lui ogni influenza politica »? E pure codesto linguaggio tirannico vien parlato ad uomini *civilmente liberi*, e a nome della tolleranza filantropica. E chi sa, se taluno di codesti uomini *liberi*, strascinato da' falsi principii o dagl'interessi di fazione, non accetta il linguaggio, non bacia le catene, non immola a Moloch la vittima!

Ben diversa è la condizione di una società ove si ammette una infallibile e però indipendente [1426] autorità spirituale. Qui si sa con certezza qual sia la dottrina da seguirsi; e però, niuno può legalmente opporre la falsità dell'insegnamento. Se dunque nel rimanente le scuole sieno ben regolate può talora riuscire opportuno anzi necessario l'esigere come condizione agl'impieghi l'esser formato sotto gli occhi della social vigilanza: e specialmente quando il proselitismo di opinioni *socialmente riprovate*, mette all'autorità ragionevol timore, che si sfuggano le pubbliche scuole per fomentare sensi anti-sociali.

Conchiudo dunque che una società ha dritto sempre a regolare quella parte dell'insegnameno materiale, che, uscito dai lari paterni, ha acquistato un carattere di pubblicità; in quanto il regolarlo è necessario onde gli associati non corran pericolo di material nocumento.

In quanto poi all'insegnamento *morale*, l'influenza sociale dipende dai principii *socialmente* abbracciati. Se la società riconosce socialmente un gerarca infallibile ella ha dritto a moderar l'insegnamento *semi-pubblico* benchè non *sociale*, in modo che non offenda il vero, ch'ella può infallibilmente conoscere e deve autorevolmente difendere [887 ecc.]; può dunque adoprar mezzi che la rassicurino e sopra la dottrina dei maestri e sopra il riuscimento degli studianti; può, se sia necessario a tal uopo, in certi casi anche escludere dagl'impieghi comuni gli allievi di scuole, che, non essendo pubbliche, potessero riuscirle *ragionevolmente* sospette.

Ma una società che non ha titolo ragionevole d'infallibilità, non può nè regolar le dottrine, nè eccettuar maestri, nè per conseguenza escludere dai comuni impieghi gli alunni di maestri non suoi. E se pretende inceppar le coscienze coi suoi regolamenti, offende nel punto più delicato la libertà che promise.

Io non credo nel fin qui discorso essermi scostato gran fatto dalle idee che il Gioberti esprime in materia di pubblica istruzione 1. Dic'egli che « l'educazione affidata a soli ecclesiastici basta a far dei monaci, non basta a far dei cittadini ». E ne adduce in prova che: « il prete non ha e non *può avere per la « qualità del suo stato* la perizia opportuna per fare l'eccellente padre di fami-« glia, il cittadino, il mercatante, il milite, il magistrato, il principe, e adde-« strarlo ai negozii civili, ai maneggi politici, alla vita tumultuosa del mondo e « dei campi ecc. Quindi è che l'educazione indirizzata dai soli ecclesiastici, « snerva bene spesso ed infiacchisce gli animi ecc. ». 2.

Se queste osservazioni del sig. Gioberti mirassero solo ad affermare che dopo la prima educazione dell'adolescenza che può darsi dagli ecclesiastici, i governi dovrebbero procacciarne altra opportuna agli adulti, per renderli più *specialmente* atti alle arti di pace e di guerra, non replicherei. E in vero non può negarsi che ogni stato abbisogna di certa sua educazione *pratica speciale*, che non può darsi se non dai periti nella rispettiva professione. Ma questo non può riguardare l'educazione degli anni primi: onde tre proposizioni mi sembrano doversi ammettere a dichiarazione delle dottrine sopraccitate; cioè 1.° codesta educazione speciale convenir agli adulti non agli adolescenti: 2.° l'educazione degli adolescenti essere propriamente di dritto paterno o domestico: 3.° gli ecclesiastici potere, *anche da sè soli*, aiutarvi compiutamente i parenti; e l'influenza *laicale*, detta dall'A. *di civil sapienza*, poter qui riuscire sommamente pericolosa. Le prove, non farò che accennarle, perocchè mi sembrano agevoli a persuadere chi conosce la materia.

La 1.ª proposizione dipende dalla impossibilità di determinare le sorti di un giovane nella vita avvenire, e dal danno che può recare l'invadere in tal materia i dritti della Provvidenza. Se noi potessimo conoscerne appieno i disegni potremmo volgere la educazione speciale a secondarli pienamente: ma ignorandoli pur troppo per l'impossibilità di conoscere appieno e il giovane e il mondo che lo aspetta, qual effetto produrrem noi coll'iniziarlo nelle facoltà speciali? Schiava per lo più del sensibile l'età giovanile si lascia strascinare soverchiamente a tutte quelle arti ove il senso trionfa; imbevuta poi di queste ed affezionatavi, difficilmente se ne vorrà distornare pei suggerimenti di ragione; e pur se si rivolgesse a cangiarle con disegni più serii, sarà tardo consiglio e difficile il contrarre nuove abitudini ed acquistare nuove cognizioni. Dee dunque l'educazione del *giovanetto* esser tale che non impedisca colle occupazioni *speciali* e *genioli* la formazione del carattere morale, e la flessibilità del giovane a qualunque stato vengagli imposto in appresso dall'andamento delle cose mondiali.

---

1 Introduzione allo stud. ecc. Capo 3. 2 Ivi pag. 178 seg.

La 2.ª proposizione parmi evidente da quanto è detto nel testo [1560 seg]; nè veggo come toglier si possa ai parenti la prima educazione senza offesa della natura. Onde son persuaso che il Gioberti, allorchè ne raccomanda la pubblicità, intende, non già di stabilirla coattivamente, ma solo col migliorare le pubbliche istituzioni per modo che i parenti ne cerchino spontaneamente il sussidio in favor della prole. E infatti se alla società fosse lecito restringere in tale articolo i dritti paterni, come mai la più perfetta delle società, tendente al fine spirituale, infallibile nell' insegnamento, santa nelle leggi, universale nella estensione avrebbe vietato lo strappare a padri infedeli i figli per condurli rigenerati a salvamento? Eppure così è, la Chiesa riprovò lo zelo malinteso di coloro che sottraevano ai parenti infedeli l' educazione dei figli: come dunque potrà concedersi alla società pubblica per bene temporale, ciò che venne ricusato perfino dalla società religiosa pel bene spirituale ed eterno?

3.ª Ma i parenti, per sè molte volte incapaci di educare, posson eglino sperare di trovar nella educazione data da *soli* ecclesiastici gli elementi necessarii a formare buoni cittadini? Colle limitazioni indicate poc' anzi rispondo che sì; ed a conferma di mia risposta osservo che gli elementi di educazione necessarii a ben riuscire in ogni arte cittadinesca debbono appartenere o alla mente o al cuore o al corpo. Riguardo al corpo *igiene* e *ginnastica* non sono certamente entità trascendentali, che debbano sfuggire o alla capacità o all' attenzione di educatori ecclesiastici. La mente vien educata o colle lettere o colle scienze o colle arti: or qual è di queste colture che possa dirsi straniera al Clero almen nei primi elementi, giacchè gli *elementi* debbono infondersi nella prima educazione? forse nelle arti vorrà supporsi meno esercitato un ecclesiastico; ma è egli o difficile o inusitato l'adoprare a tal uopo sotto direzione ecclesiastica il sussidio dei laici? Parmi dunque che, salvo il *tecnicismo pratico* men proprio dell' età giovanile, nulla manchi all' ecclesiastico per formar la mente 1.

La volontà poi chi mai potrà meglio formarla di colui che è per professione maestro d' ogni virtù? — Ma l' ecclesiastico, sembra accennare l' A., non conosce il mondo, e però gli manca *la perizia necessaria* per fare il cittadino — Se *conoscere il mondo* significasse essere aggirato in quel vortice tenebroso di delitti e di sciagure che mondo suole appellarsi, vorrei trasmettere codesta proposizione, e concedere (nè però sarebbe vero) che niun ecclesiastico avesse sperimentato mai che sia vivere nel mondo. Ma se il rotear di un turbine meglio è conosciuto da chi ne sta fuori: se noi abbiam più chiara notizia del movimento degli astri che di quel della terra ove siamo; parmi evidente niuno poter meglio conoscere il mondo che l' uom di Chiesa il quale, fermo coll'un piè sopra la so-

---

1 V. T. 2, pag. 675 ove l'A. con noi perfettamente concorda.

glia immobile del santuario, tien l'altro piede sopra il tempestoso flutto come l'Angelo dell'Apocalisse. Spieghiamoci senza allegorie. Che ci vuole per *conoscere il mondo?* conoscere il pensare e il volere degli uomini, e le relazioni veraci di queste loro interne disposizioni coll'ordine, vero bene dell'uomo e della società. Questo *vero bene* è il punto fisso, è il *fine* a cui tutto dee coordinarsi: nè l'A. vorrà negare essere il Clero attissimo a ben conoscerlo. Il pensare poi e il volere degli uomini chi mai potrà conoscerlo *schiettamente* ed *a fondo* meglio di coloro a cui ciascuno manifesta nel tribunale di riconciliazione gli abissi più profondi della coscienza anche più perversa? Il laico vede ciò che apparisce in fronte, l'ecclesiastico, partecipe in certa guisa dell'occhio splendidissimo di Dio cui ministra, mira svelato e limpido il cuore stesso dell'uomo: *intuetur cor.* Non solo dunque non manca all'ecclesiastico la *perizia* del mondo, ma egli *solo* può averla sicura e veridica nei suoi elementi: il laico indovina quel che può, l'ecclesiastico vede quel che ci è.

Dalle quali considerazioni conseguita naturalmente la seconda parte della mia 3.ª proposizione, cioè pericolosissima dover riuscire nella prima educazione la influenza laicale. Perocchè essendo *quasi impossibile*, come dimostra pure l'A., viver nel mondo e non inebriarsi di quel suo spirito tutto senso e leggerezza, sarà *quasi impossibile*, che l'influenza laicale non intrometta nella gioventù quello spirito appunto che l'educazione dovrebbe accuratamente sbandire, e non ne incroci per conseguenza gli effetti più salutari. (E così non fosse soggetto di continua sperienza e di continuo dolore pei savii educatori il danno morale che da tali influenze infallibilmente germoglia!) Or chi non vede doversi ammettere come sistematicamente *necessaria* al ben sociale una influenza, che nello stato dell'uom corrotto è *quasi inevitabilmente metafisica?* Ancorchè, dunque, al Clero tanto mancasse realmente la perizia del mondo, quanto egli solo può veracemente possederla; pure se il sommo dell'importanza 1 per l'educazione sta nel religioso e nel morale, e se nella religiosa e morale educazione dee riuscire non solo incompossibile, ma ancor malefica la influenza laicale; questa dovrebbe sempre necessariamente escludersi a costo ancora di altri secondarii emolumenti, se pur dovessero sacrificarsi.

Ma no: la Chiesa, l'educatrice del mondo, non sarà mai sì inetta all'alta impresa a cui fu spedita dal Cielo, che debba implorar l'aiuto di quel mondo appunto ch'ella venne ad istruire: e se *la società e la religione hanno ugualmente bisogno d'ingagliardire gli uomini*, non è per altro uguale in tale impresa la parte di entrambe. La religione dee piantarne le basi e per bene assicurarle ella dee cercarne il terren vergine degli animi immacolati, e dar tempo ai comenti

---

1 Ivi pag. 179.

di consolidarsi lungi da urti e da tempeste. Su queste basi rassettate e consolidate venga poi a fabbricare la società, e le troverà sempre atte ad ogni grande edifizio, giacchè non vi ha edifizio sociale che erger non debbasi sopra le basi di religione e di probità, piantate per man della Chiesa.

Che se talora l' educazione ecclesiastica, quella che nell' antica chiesa allevò i Matatia e i Maccabei, nella nuova le legioni di martiri e di crociati; quella che formò i Suger e i Ximenes: quella che organizzò la civiltà europea e la società universale: se, dico, questa *educazione data dai preti* diverrà *fiacca* e lascerà i *suoi deboli parti esposti a divenir preda del mondo;* e se questa sciagura sarà effetto veramente della fiacchezza nell' educatore, anzichè della perversità del mondo, e della corruzione del cuor umano: allora invece di accusare come difettosi gli stromenti; invece di ricorrere al mondo perchè istruisca i preti, ricorriamo più presto alla Chiesa, unica fonte di loro spirito come di lor missione; nè dubitiamo che venga meno in lei quella energia che spinse anche ai dì nostri l' erede di Pietro a morir nelle carceri, a lottare cogli usurpatori, a sfidar i ribelli 1.

Prima per altro di accusare i preti, anche solo in individuo, di fiacchezza e di lentezza, ricordiamoci che, ministri della Chiesa, essi debbono seguirne lo spirito: che lo spirito della Chiesa è spirito d'ordine e di giustizia che non cede al secolo; che in un secolo ove il sommo dei mali nella società è l' anarchia popolaresca, la Chiesa dovette principalmente insistere sopra i doveri di social dipendenza 2. Le quali riflessioni dell' A., che giustificano gli andamenti riguardosi della Chiesa nelle relazioni politiche, ben potriano molte volte purgare i preti della taccia di fiacchezza nella educazione domestica o pubblica.

---

1 « È dunque affatto irragionevole « l'accusa, che si dà alla fede cattolica, « di ridurre l' uomo all' inerzia dei mi- « stici. All'inerzia? Dio buono! Mentre « l'intento supremo del Cristianesimo è « di rendere la volontà potente ecc. in- « domita ai casi esterni ecc. ». (T. 2, pag. 935). Certo se il Clero è maestro di questo Cristianesimo, se non tradisce la sua augusta missione, egli non darà una educazione *fiacca*.

2 « La Chiesa se parve talvolta abbracciar la causa dei principi anzichè quella dei popoli, il fece perchè con sapiente coraggio ella accorre sempre dove il rischio è maggiore.... onde come pugnò per le nazioni contro i Re e gl' Imperadori quando la forza regia e imperiale prevaleva sopra le legittime libertà dei popoli, ora combatte per la sovranità, anzichè per la libertà, perchè quella e non questa è minacciata dall' opinione signoreggiante e dal genio del secolo ».

CAPO IV.

APPLICAZIONE DELLE TEORIE AD ALTRE IPOTESI SOCIALI.

Articolo I.

Considerazioni teoriche.

§. I. *Movimento materiale e morale.*

SOMMARIO

1581. ***Partizione delle materie.* — 1582. *Del movimento materiale:* Tribù, popolo, nazioni. — 1583. *Caratteri delle società varie materialmente cresciute.* — 1584. *Del movimento intellettuale* — 1585 progresso, immobilità, decadenza. — 1586. *Divario fra* civile *e* colto — 1587. *varietà nella corruzione* — 1588. *divario fra* selvaggio *e* barbaro.**

1581. Abbiamo applicato le nostre teorie al fatto soprannaturale da cui sorse la Chiesa cristiana, e vi abbiam trovato l' apice dello esplicamento sociale [1410 segg.]; siam tornati poscia alle origini della società ed abbiam contemplato i fatti d' onde spuntane il primo elemento nelle mura domestiche [1507 segg.] A rendere compiuta, come ce lo permette l' assunto del nostro compendioso lavoro, l'applicazione delle teorie, resta adesso che la consideriamo in quella serie successiva di gradi sociali per cui germogliando dal primo suo elemento la società progredisce all' apice di sua perfezione.

Per abbracciare lo incremento sociale sotto brevi forme teoriche, osservate che, siccome la società altro non è che *moltitudine associata* : così lo esplicamento sociale da noi cercato non è altro in sostanza, se non *moltiplicazione* e *civiltà* : col moltiplicarsi prende i suoi in-

crementi la parte *materiale* della famiglia, coll'incivilirsi se ne perfezionano le *forme*, giacchè che altro è civiltà, se non perfezione sociale? che altro è incivilimento, se non il muoversi verso tal perfezione [559]? La teoria dunque del perfezionamento sociale tutta potrà ridursi a questi tre punti: 1.° movimento materiale e morale, 2.° cause di questo movimento, 3.° suoi effetti. Darem dunque pochi cenni del movimento materiale, poi del movimento di civiltà riguardo sì all' onesto, sì all' utile e sopra le nozioni che ne risultano: indi considereremo le cause del movimento, finalmente le sue influenze politiche. L' applicazione di queste considerazioni alla storia ci fornirà l' occasione di esaminare le precipue forme sociali che ebbero luogo nel mondo reale, considerandole con occhio puramente filosofico; con che avrem compiuto l' abbozzo delle teorie morali da noi proposto fin dal principio di questo saggio. Rifacciamci da capo.

1582. Il movimento *materiale* che coll' aumento del numero propaga in nuove società la famiglia, non presenta difficoltà; essendo evidente, come altrove [526 segg.] è detto, che i figli del primo ceppo propagando ciascuno una famiglia novella, e queste indefinitamente moltiplicandosi in altre, ci potranno dare tre *gradi* di incremento materiale: cioè 1.° la società pubblica elementare composta di famiglie che direm *tribù*, 2.° la società composta di società pubbliche che direm *popolo*, 3.° la società composta di *popoli* che dicemmo *internazionale* [1359 e seg.] a. Aggiungiamo qui alcuni schiarimenti, onde questa contezza delle varie forme di materiale progresso divenga più concreta e reale.

La *tribù* quando ha forme di civiltà e stabile abitazione, suol dirsi società *municipale*, o *comune* delle quali voci la prima ha più

---

a V. Vico *Scienza N.* t. 1, l. 2, pag. 74 seg. e Balbo med. stor. VII che differisce alquanto nella nomenclatura di *popolo*.

del latino e dell' artificiato, la seconda è più naturale ed italiana: e il luogo ov' ella abita unita, *borgo* o *città* secondo la minore o maggior grandezza; *distretto* o *territorio* il terreno ch' ella si è appropriato; *casali* le piccole abitazioni disperse che formano un comune compiuto.

Il *popolo* se venga considerato nella unità di origine prende il nome di *nazione* [CXL*]: se nella sua congiunzione in maggior società con altri popoli, nome di *provincia*; se abiti indipendente nel proprio territorio, nome di *Stato*, se si consideri nelle forme politiche di *monarchia* o *repubblica*. La monarchia può essere *ereditaria* o *elettiva* secondo che si trasmette il potere per nascita o per elezione: *patrimoniale* o *politica*, secondo che il dritto all' autorità nacque da possessione delle terre, o da altra superiorità di fatto [990 seg.]. Aggiungono certi pubblicisti *assoluta* o *temperata*: ma da quanto abbiam detto altrove [1030, LXXXI] è chiaro non poter noi ammettere tal distinzione. Ogni monarchia, e perfin la conquistata, vien temperata dalle leggi naturali e dai dritti anteriori [657, 747]: ma niuna *vera* monarchia può esser soggetta alla censura ed alla reazione dei sudditi [1016 seg.]: onde i governi *misti* sono per noi poliarchie monarchiche [508].

La poliarchia poi può appartenere ai capi or delle società domestiche e sarà *democrazia*, or delle tribù e sarà *aristocrazia municipale*: la quale se si trasmetta ereditariamente ai discendenti dei primi superiori [519 seg.] sarà *patriziato* o aristocrazia ereditaria. Le poliarchie, non potendo, se son numerose, agevolmente adunarsi, abbisognano di Consigli; e però prendono tutte una forma più o meno aristocratica nel fatto [507]. E se pel bisogno di unità stabiliscano un Capo supremo, acquisteranno qualche sembianza monarchica, la quale sarà maggiore o minore secondo che maggiore sarà o minore il potere e la durevolezza del suo governo. Mai

però non sarà questo veramente monarchico, finchè per parte dei sudditi sarà soggetto a limiti *positivi*, a rivocazione, a censura.

La società di molti popoli può esser or *complessa* allorchè popoli distinti e fra loro indipendenti obbediscono ad un sovrano medesimo; or *federativa* o *imperiale* quando formano *volontariamente* società *particolare* internazionale; or *etnarchica* quando sieno così congiunti per natural conseguenza di fatti non dipendenti da lor volontà [1362].

1583. Ognun vede qual è l' indole di questi varii gradi di società progressiva: tutti si riducono alla società *ipotattica* [690 seg.], ma ciascuno con quelle diversità di conseguenze che nascono dalla diversa natura dei *consorzii* di che è composta la maggior società [CXLI].

Talchè i varii *gradi* inchiudono l'idea di relazioni diverse; nè può dirsi *tribù* una *famiglia*, benchè numerosa di figli e nipoti, finchè convive sotto il medesimo governo *domestico*; nè *nazione* una *tribù* non divisa in varie società *pubbliche* ecc. Dal che ne siegue, come vedremo a suo luogo, lo incremento *materiale* della famiglia selvaggia, ove le idee, le relazioni non progrediscono, rivestir forme diverse dallo incremento delle genti incivilite [CXLII].

1584. E tanto basti intorno al movimento *materiale:* passiamo a dire dell'*intellettuale*. Questo è per la società ciò che per l' individuo è la *moralità* [75], vale a dire la sua *direzione al fine*, alla *perfezione*. E siccome questa perfezione suol dirsi *civiltà* e il movimento con cui la società vi tende, *incivilimento;* così *contemplare il movimento intellettuale* della società, val quanto *contemplarne l' andamento in ordine a civiltà*.

1585. Or in tal ordine la società ci si può presentare in tre stati, cioè o in istato di *progresso*, o in istato d'*immobilità*, o in istato di *decadenza*; queste relazioni poi della società colla civiltà, possono riguardarla in quanto è o civiltà *essenziale* o *accidentale* [452,

459 e LVIII]. Può dunque una società comparirci *progressiva* o *stazionaria* o *scadente*, or relativamente al supremo *bene* della felicità *di ordine*, or ai *beni utili* con cui vuole ottenerlo, or anche ad *entrambi* questi beni sociali. Avremo dunque una classificazione generalissima di tutte le umane società considerandole relativamente a questi due elementi di *movimento* e di *fine* ciascun dei quali essendo triplice ne spunterebbero in risultato nove specie di società. Se non che il *decadere* in ordine al bene *utile* non è all'uomo naturale, se non quando è giunto all' estremo dell' abbrutimento; onde una società che sia rispetto all' ordine o *progressiva* o *stazionaria* potrà curar poco l'utile in certi punti, ma non impedirà mai che il movimento individuale non ottenga a mano a mano certi vantaggi, o almeno non conservi i già ottenuti: in ordine all' utile potrà dunque essere *stazionaria* ma non *decadente*. Sette sole combinazioni possibili risulteranno dunque da due elementi tripartiti delle quali ecco il prospetto sinottico.

PROSPETTO SINOTTICO

DEL MOVIMENTO SOCIALE

Una società può essere	*Applicazioni che ne risultano*
1. Progress. nell' ordine / Stazion. nell' utile	Stato di Barbarie.
2. Progress. nell' utile / Decad. nell' ordine	. . . . Corruz. colta [a].
3. Progress. in entrambi	Civiltà perfetta.

[a] Roma ed Atene.

4. (Stazion. nell' ordine) (Decad. nell' utile) . . . Coltura progr. con civiltà immob. [a].

5. (Stazion. nell' utile) (Decad. nell' ordine) . . . Corruz. rozza [b].

6. Stazion. in entrambi . . . . Immobilità soc. [c].

7. Decad. in entrambi . . . . Selvatichezza.

Mi si permettano alcune osservazioni, che servano a chiarire e, se uopo fosse, a giustificare le voci usate nella tavola precedente.

1586. Abbiam quivi distinto *civiltà* da *coltura*; perocchè essendo *civiltà*, nel volgare suo significato, uno stato di perfezione sociale, ed avendo noi dimostrato altrove lo essenzial divario che passa tra *perfezione* e *fortezza* sociale [459, LVIII]; abbiam dovuto distinguerle ed abbiam potuto talor separarle. Direm dunque *civile* una società ove, conoscendosi e rispettandosi l' ordine delle relazioni sociali, l' unità è salda, l' attività efficace, il progresso (di scienze, arti, industria) naturale e tranquillo. *Colta* poi direm quella società ove questo progresso è considerato in sè solo, e *prescindendo* dal retto ordinamento sociale. Dal che si comprenderà che la società *civile* può non *esser colta* ma non può non tendere a *divenir colta* [858]; all' opposto può darsi società *colta* che non tenda a *civiltà* verace: giacchè la coltura colle arti che ne risultano è dote dell' intelletto : la *civiltà* è ordine di volontà : or l' intelletto è nel suo operare anteriore alla volontà; dunque non ricerca nella sua retta operazione la rettitudine morale, come questa ricerca la rettitudine intellettuale; si può pensar bene e voler male, ma non si può pensar male e voler bene [121 e 191].

---

a I Giudei nello stato presente.
b Impero Bizantino.
c Indie e Cina.

1587. Ho detto *corrotte* quelle società ove idee ed amore dell' ordine van *decadendo*; perchè in questo *decadere* sta propriamente il corrompersi: un popolo *barbaro* potrà avere esternamente difetti assai più gravi di una società *colta*, eppure essere in miglior condizione, se egli abbia concepito germi di perfezionamento morale e la società colta li abbia estinti.

1588. Dal che s' intende con quanta ragione io abbia dovuto distinguere lo stato *barbaro* dal *selvaggio*, sebbene nel linguaggio volgare talor si confondano, specialmente quando si prendono *aggettivamente*. La filosofia, nella cui lingua, direi quasi, non si danno *sinonimi*, distingue ad evidenti caratteri codesti due stati, e la stessa Enciclopedia francese, benchè in filosofia talor superficiale e spesso inesatta, pure distingue *sauvage* da *barbare*: ed anche noi Italiani diciamo invasori dell'Impero Romano *i barbari*, non diremmo *i selvaggi*: *barbaro*, diciamo il medio evo [a] ma non, parlando propriamente, *selvaggio* [CXLII].

Vedremo altrove più di proposito i caratteri distintivi della salvatichezza dalla barbarie: per ora basti il già detto per comprendere ciò che intendiamo per *barbaro* e per *selvaggio*: *barbara* diciamo quella società ove i principii morali di socialità stanno sul germogliare e crescere, ma ancor non producono quella esterna coltura che è propria di genti incivilite; *selvaggia* all' opposto quella ove essi principii, perduta ogni forza ed ogni luce, più non sono capaci di quello svolgimento a cui tende *per sè* ogni verità.

Sopra l' *immobilità* nulla abbiamo che aggiugnere: è noto abbastanza questo carattere, agli europei sì mostruoso, delle società o-

---

a.... Barbarie accoppiata colle cagioni preordinate ed operative del progresso forma appunto la perfezione di quell' età. (ROMAGNOSI *Ist. di civ. fil.* T. 1, p. 433).

rientali. La considerazione dello incremento sociale ci ha dunque fornite le seguenti nozioni: dal movimento *materiale* riceviamo le idee di *tribù*, *popolo*, *genti*; dal movimento *intellettuale* considerato nel doppio suo *fine* e nel *triplice* modo di muoversi, le idee di società *civile* e *barbara*, *di corruzione rozza* e *colta*, di *immobilità morale* e *totale*, di *stato selvaggio*. Passiamo ora a considerare le cause del vario movimento sociale.

§. 2. *Cause del doppio movimento sociale.*

SOMMARIO

1589. *Partizione.* — 1590. *Il movimento di civiltà è nelle società avveniticcio:* — 1591 *tal movimento può aver causa ora stabile or progressiva: 1.° conservazione dei principii morali; 2.° loro fecondazione:* — 1592. *si riduce a formola la causa di progresso sociale nella civiltà.* — 1593. *Cause di movimento in ordine a coltura.* — 1594. Tradizione *per via di educazione;* — 1595. invenzione: *muove da scienza,* — 1596. *animata per cognizione;* — 1597. *in quali stati di società sieno più attive. Applicazione.*

1589. Del movimento materiale evidente è la causa per leggi fisiologiche; onde non accade favellarne: la famiglia si svolge materialmente per legge costante di natura [1118, 1514].

Dobbiam dunque veder soltanto quali sono le cause, per cui la società moltiplicandosi or progredisce, or s' arresta, or decade relativamente al bene *onesto* ed all' *utile*. Or la tendenza verso un bene qualunque nasce dal conoscere con certezza l' obbietto e conoscerlo sotto aspetto di bene. Dunque si muoverà la società verso l' onesto, verso l' utile, secondo che conoscerà ciò ch' è onesto ed utile, e secondochè ravviserà nell' onestà e nell' utilità il suo bene: dobbiam dunque esaminare le cause di tal doppia cognizione. Incominciam dalle prime.

1590. I principii di onestà e di ordine non sono come notò Romagnosi [LXXII, 245 segg.], fra noi indigeni, nella depravazione

presente del cuore umano; giacchè questa ci rende spiacevoli quelle verità di ordine che combattono le passioni, e ci fa ricercar sofismi per impugnarle fino ne' primi principii. Dal che ne segue, che l'onestà non solo non germoglia spontanea nella società umana, ma innestatavi da mano straniera, facilmente, soggiungea Romagnosi, appassisce e si sradica [a].

Quindi voi vedete qual legge costante dobbiam dedurre. Ogni società ove i principii di ordine non abbiano un appoggio *immobile*, tende, nella corruzione presente a perdere la civiltà; e viceversa ogni società, che abbia ricevuto da qualsivoglia forza illuminatrice i veri principii di ordine, dee legarli a qualche appoggio *immobile* se non voglia perderli. Vero è che legandosi alla *immobilità* ella perde i vantaggi del *progresso;* ma non è men vero che, se ella lascia liberi gl' ingegni a disputare invece di trarne luce, ella corre pericolo di addensar le sue tenebre e dubitar poscia dei principii medesimi [899].

Un solo caso io veggo in cui si potrebbe lasciar libero l'ingegno umano a ricercar nuovi regni nel mondo morale; qualora cioè una potenza illuminatrice indefettibile non solo avesse manifestato i principii, ma per difenderli assistesse perpetuamente all' ingegno umano e ne impedisse i traviamenti. Allora egli è chiaro che la rivelazione primitiva potrebbe dalle disputazioni umane ricevere perpetui ingrandimenti di conseguenze, senza temere in queste l'errore o nei principii l' oscuramento.

1391. Due *cause* possiam noi dunque ravvisare per cui una società aderisca ai principii di ordine sociale; una *immobile* che ne

---

a V. T. II, pag. 230, e seg. V. pure il c. 3 del GIOBERTI (Introd. T. I, pag. 103 segg. e 343 segg.)

conservi fra soci la cognizione, l' altra *progressiva* che ne promuova lo svolgimento.

Per conservare, *bene* o *male* [a], un certo numero di *espressioni vere*, può bastare o una carta o un formolario tradizionale, per cui le espressioni divengano inalterabili: e ad assicurar questi formolarii giovano mirabilmente il legame del *metro*, le immagini dei *miti*, delle parabole, degli apologhi, la scrittura e la tipografia, i monumenti pubblici e le solennità sacre; di cui infatti si servirono e si servono tuttora più o meno i popoli tutti. Per *progredire* richiedesi inoltre un' *assistenza perpetua* di vivo giudice infallibile, che in ciascuna conseguenza componga i litigi degl' interpreti discordi, e difenda dagli assalti del dubbio i principii, condannandone le conseguenze irragionevoli [b].

1592. Dal che voi vedete scendere tre conseguenze pratiche intorno agli effetti che produrrà nella società il vario modo con cui vi durano i principii di ordine. 1°. Se vi durano per sola adesione *individuale* di quei primi che a sincero fonte li bevvero, essi tenderanno a perdersi o per ignoranza, se vi manchi la *coltura*, o per

---

a Diciam *bene* o *male*, perchè, come ognun vede, conservar delle *formole* senza saperne il valore nelle lor conseguenze, egli è aver per retaggio il libro dell' Apocalisse chiuso con sette sigilli. Così i Cinesi e gl' Indiani nei loro codici conservano molti *germi di vero* che non comprendono; così gli Ebrei ed i protestanti la S. Scrittura senza poterne *accertare* fra due litiganti il vero *senso*.

b Balbo (med. XIII n. 6 Napoli 1843, p. 512) dice « Grecia fu grande perchè ebbe questi due principii divisi in due sue città. Roma più grande perchè li raccolse in sè, e la Cristianità poi fu è e sarà anche umanamente grandissima sempre, perchè meglio che qualunque stato o nazione o complesso di nazioni ha in sè equilibrati questi due principii del conservare e del progredire ». E Gioberti *Intr.* c. 3, pag. 283 dice l' immobilità della Chiesa non che nuocere ai progressi civili si richiede a produrli negli ordini spirituali come nei corporei. Il principio del moto non può essere nella ecc.

scetticismo se, mantenendosi la coltura, vi alligni la disputa. 2ª. Se i principii di ordine vengano abbracciati e difesi dalla società per mezzo solo di libri *canonici* o di tradizioni sociali: essi rimarranno *stazionarii*, e la società dovrà vietarne ogni progressiva interpretazione sotto pena di perderne il senso e di scindere la prima unità. 3ª. Se finalmente la società abbia un interprete *autentico* ed *infallibile* potrà progredire senza perdere nè *unità* nè *verità* [a]. Queste conseguenze ridotte a brevissima formola potranno esprimersi così: *la civiltà sociale sotto gl' influssi dell' individualismo è* DECADENTE, *sotto gl' influssi di autorità morta è* STAZIONARIA, *sotto gl' influssi di autorità viva è* PROGRESSIVA.

La qual formola parmi recar seco un non so che di evidenza nella stessa sua terminologia, giacchè è chiaro che l' *individualismo* produce *dissoluzion sociale*, la forza *morta immobilità*, la *viva movimento* [b]. Ecco dunque le cause fondamentali del triplice modo di muoversi verso la civiltà verace, delle quali vedremo fra poco l'applicazione. Se la tendenza non può nascere se non da cognizione, se la cognizione dei principii di ordine non trovasi nell' uomo presente in modo da *ottener praticamente durevolezza e progresso*; è evidente non potersi dare nella società tendenza all' ordine se non a proporzione che sopravviene in essa o un principio immobile che conserva, o una forza viva che svolge i principii di ordine.

---

a La scienza degli Ebrei ci presenta questa varii Stati: nei primi tempi ella fu pura tradizione. Quando s'ingentilì il popolo fu assistito dai profeti. Quando per 400 anni venner meno i profeti subito sorsero le sette varie dei Farisei, Sadducei ecc. BUTILE hist. de la Phil. mod. t. 1, pag. 493 seg.

b Talchè coloro i quali accusano il Cattolico di *oscurantismo*, perchè ammette un' autorità moderatrice degl' ingegni, riguardano come causa di *ritardo* quella appunto che è *condizione assolutamente necessaria al progresso*. V. GIOBERTI Intr. T. I, pag. 80 e 293, 311 seg.

Io ben veggo quanti pregiudizii sieno feriti da questa teoria; e mi duole di esacerbarli: ma se la dottrina è vera, posso io dissimularla per viltà di timore o di adulazione? Or la verità della dottrina è sì evidente, che gli avversarii stessi sono i primi a presupporla senza riconoscerla. Imperocchè e che altro suppongon essi, allorchè vantano i progressi dell' uomo *nella società e per la società*, se non che l'uomo per progredire abbisogna della società, la quale, depositando nella mente di lui i germi delle cognizioni antiche, la renda feconda? E se formano nella società un *istituto* nazionale per *progresso dei lumi*, nol fondano perchè si persuadono che, *assistendola coll' autorità costante* di un sapere più profondo e più vasto, le comunicherà ed assicurerà un lume che non otterrebbe altrimenti [a]? E quando affermano che l' arte tipografica ha reso impossibile il ritorno della barbarie [b], e progressivo l' umano sapere, donde muove il lor vaticinio (vero o falso che sia) se non dalla certezza che la tipografia renda *perenne l' autorità* dei dotti?

1593. Gli avversarii ammettono dunque la necessità di questa *autorità perenne*, e l' ammettono perfino rispetto al progresso *di pura coltura* (di che io non sarei sì geloso): quanto più dunque dovranno ammetterla rispetto alle verità morali, tanto più astruse al filosofarvi e ripugnanti al praticarsi!

---

a « L' université serait le seul corps enseignant... Cet emprunt fait au langage de l'eglise qui appelle ses premiers Pasteurs unis au Vicaire de J. C. « le corps enseignant n'est peut-être pas indigne d'être signalé dans une institution qui veut exercer une si orgueilleuse domination sur les intelligences « qui se glorifiant de seculariser la science, a osé se dire une *Eglise laïque*. (Réclamation adressée au Roi et à son conseil par l' Evêque de Marseille sur l' instruction sécondaire pag. 5. 1854.

b Il citato GIOBERTI pag. 95 è di tutt'altro parere.

E tanto basti intorno alle cause di *civiltà*; esaminiamo ora le cause del movimento sociale in ordine all' *utile*. E in primo luogo d' onde muove nella società la cognizione del bene *utile* [903 segg.]?

1594. Essa può venirci e da *tradizione* e da *invenzione;* la tradizione può essere o *domestica* o *pubblica*; la tradizione domestica propaga scienze ed arti negl' *individui*, la pubblica le insinua nel corpo sociale. Stromento di amendue le tradizioni è la educazione, la quale come altrove è detto [920 seg.], può formare e i giovani e gli adulti.

1595. La propagazione tradizionale della coltura non esige altezza d' ingegno nè grande attività di movimento intellettuale; ma non così la *invenzione*. Una certa ampiezza di vedute universali, una operosità istancabile nell' osservazione e nelle ricerche, sono prerequisiti essenziali alla invenzione; e però sol quelle società sono inventive ove fioriscono le scienze astratte ed arde la bramosia di applicarle [a].

1596. Ma questa bramosia d' onde muove? Ella può muovere o da *bisogno sentito* o da *utilità conosciuta*. Il bisogno *sentito* è il più basso di tutti gl' impulsi, perchè più animalesco: il sentirlo poi può nascere e dalla natura dell' organismo e dalla sua *assuefazione;* così il bisogno di cibo è *naturale*, quello di tabacco o di caffè, è *consuetudinario*. Ognun vede che questo secondo può con abito opposto distruggersi, specialmente nel corpo sociale, quel primo non mai; onde in ogni società, anche la più rozza, sempre rimarrà quell' elemento di attività animalesca.

---

a « On veut que le peuple non seulement ecc... mais encore qu'il soit éclairé... pour developper chez lui l' intelligence et les vertus morales...
« Le génie des arts mécaniques, est, comme les mutes, chaste et sobre: ce « n' est pas la soif des jouissances physiques qui viendra l' inspirer » (VILLENEUVE BARGEMONT. *Écon. pol.* p. 68).

L' *utilità conosciuta* poi è propria di società più colta, ove l' intelletto colla ragione e colla immaginazione lanciandosi nell' avvenire, prevede quanto bene avrà da fatiche e studii che nel presente gli offrono solo un irto spinaio; e colla speranza del ben futuro supera la noia della fatica presente.

1597. Ecco dunque in breve gli elementi della *coltura: tradizione* che ripete le lezioni dei secoli andati o in privato o in pubblico; *invenzione* che le dilata coll' ampiezza ed assiduità del suo studio; stimolate amendue dal bisogno *sentito* o dalla utilità *conosciuta* di quelle dottrine che vengono promosse. Or in quali circostanze e con quali risultamenti si eserciteranno queste forze *forbitrici* della società? Poichè la *tradizione* poco abbisogna di studio e di energia, in una società rozza o intorbidita la coltura sarà tradizionale, e tenderà reciprocamente a spingerla a rozzezza e torpore. L' *invenzione*, poichè abbisogna di studii astratti, avrà, nella società spiritualizzata dai principii di ordine, un campo favorevole ai suoi progressi; ma il movimento materiale venendo principalmente dagl' impulsi dell' uom sensitivo, gl' impulsi alla invenzione in materia di semplice coltura vi saranno meno gagliardi; specialmente finchè lo svolgimento delle idee non abbia fatto conoscere vivamente lo stretto legame per cui tutti s' intrecciano gli elementi sì del morale, sì del materiale universo [a].

1598. Dedurrem quindi che le nazioni *incivilite* tenderanno a studii astratti, ma favoriranno insieme i progressi delle scienze ed arti materiali, a proporzione, o dei veri bisogni sociali, se l' ordine

---

[a] Una società poco esplicata non suol conoscere il vantaggio che può trarre dalle arti per insinuar il vero, per sollevare il misero, per commuovere gli affetti, per assicurare la vita ecc. Dunque la *coltura* è per natura pedissequa della *civiltà:* onde non è meraviglia che le sopravviva alcun tempo [439, LVIII].

vi sarà perfettissimo; o dei capricci, gusti, bisogni fattizii, se vi abbia gran predominio l' uom sensitivo, come accade in una società che incomincia a corrompersi.

Le nazioni *barbare* che muovono verso la civiltà pei germi di ordine morale fortemente appresi, poco sentendo i bisogni di arti ed agi materiali cui non sono assuefatte, arderanno per gli studii astratti e trascureranno gli altri.

Le nazioni *stazionarie* nella civiltà, promoveranno le scienze materiali e le arti per impulso tradizionale, secondo il maggiore o minor grado di stabilità e di abitudine per cui rimangono immobili; incapaci di nulla inventare, mediocremente atte ad imitare, ma *per sè* sempre inchinevoli a deteriorare.

Le nazioni *selvagge*, inette del pari e ad inventare e a conservare, non conosceranno arti se non quelle che soddisfano ai bisogni più grossolani dell' appetito e della difesa.

§. 3. *Influenze reciproche del vario movimento.*

SOMMARIO

1599. *Problema: perchè la società è progressiva? e come?* — 1600. *L'incremento materiale porta al morale.* — 1601. *L'ordine sociale produce due sistemi di politica* — 1602. *politica dell'interesse: tende ad* individualismo — 1603. *con violenza o con inganno: oppressione o ignoranza* — 1604. *in forma o monarchica o poliarchica* — 1605. *politica dell'*ordine *piega ad ogni forma* — 1606. *propaga i veri lumi di ogni scienza* — 1607. *attrae tutte le genti in unica società.* — 1608. *Influenze delle due persone sociali,* — 1609. *loro antagonismo salutare.* — 1610. *Epilogo dell'influenze varie.* — 1611. *Principio del loro movimento.* — 1612. *Risultamento della loro combinazione.*

1599. Abbiamo detto delle cause del movimento sociale in ragion di numero, di civiltà, di coltura: esaminiamo adesso le influenze reciproche di questi movimenti sull'ordine politico ed avrem nuovo soggetto in cui ammirare la sapienza e il potere del supremo

Artefice che con poche e semplici leggi determinò fra enti liberi un necessario progresso. *Progresso necessario prodotto da libere volontà ;* è questo il gran problema proposto dalla natura della società, risolto [a] praticamente dalla storia, di cui la filosofia deve dare la soluzione teorica.

1600. Per risolverlo nei suoi dati più universali osserviamo prima i tre movimenti isolati. Il movimento materiale ossia moltiplicazione degl' individui sta sotto le leggi di passioni ed appetito ; il progresso di coltura nelle facoltà conoscitrici e nell'amor dell'utile; il progresso di civiltà nel senso morale e nell'amor dell'ordine. L'aumento dunque del numero non può mancare se non in una società ove appetiti e passioni fossero soggiogati interamente. L' aumento del numero cresce i bisogni e per conseguenza l'industria per soddisfarli. L' industria abbisogna di ordine in cui solo è sicurezza di dritti. L'aumento dunque del numero il quale per sè produrrebbe confusione, posto sotto la influenza dell'interesse, produce tendenza all'ordine.

1601. Ma l'ordine sociale può ottenersi con due forze, cioè, dritto che induce a volere, forza che costringe a piegare. Crescendo il numero dovrà dunque crescere con progressiva perfezione o l'arte di educare i popoli o l'arte d'incatenarli.

1602. Supponete che in una società regni solo [1586] la *coltura*, vale a dire il progresso intellettuale animato da interesse senza coscienza: quali ne saranno le conseguenze? l'interesse riguarda beni *utili*, e però limitati; i beni limitati non possono comunicarsi indefinitamente: dunque chi li ama, li vuol solo per sè: dunque l' interesse produce *egoismo*. Dunque una società, che venga ordinata

---

a Sopra la soluzione datane con poco successo dal sig. ANT. RANIERI abbiam parlato in due articoli *della scienza e la fede* (T. IV, pag. 321, 401).

dall'interesse, sarà in preda all' *egoismo* o *individualismo*, il quale tenterà di volgere a ben proprio tutto l' ordinamento sociale [a].

1603. A tal uopo egli ha due mezzi, cioè o forza aperta o forza occulta : se abbraccia il primo userà ogni sua abilità nello aumentare i mezzi materiali *popolazione, organismo, ricchezza* [1103 seg.]; e così avremo un progresso di coltura sociale nell'ordine politico [b].

Se abbraccia il secondo si sforzerà di prevaler sul numero ingannando o coll' arte o colla superstizione [c]. Ma l' inganno non dura ove cresce la coltura, dunque la politica dell'interesse tende al monopolio dei lumi, il quale produce naturalmente un arresto nel progresso di coltura universale ; tende ad oscurare le menti del volgo affinchè non conosca nè i suoi dritti e le sue forze, nè gl' inganni che lo illudono. *Individualismo* che appropria a sè solo i beni d'intelligenza e di senso, per mezzo or della forza propria, or della ignoranza altrui: ecco l'organismo politico di una società ove regni per principio di ordine sociale l' amor di *utilità*.

1604. Ma questo *individualismo* può essere più o men fornito di abilità, e però or meno or più indipendente [461, 626] dai suoi collaboratori; mai però non ne sarà totalmente indipendente. Potrà dunque regnar da Monarca o da Poliarca (despotismo o oligarchia o oclocrazia) ma in qualsivoglia forma egli si eserciti, abbisognando di qualche forza di mente e di corpo negli stromenti che adopera, è costretto a combatter sè medesimo, comunicando altrui quei beni di cui agogna il monopolio. Questo modo di movimento sociale non può dunque durare se non in una società d' ignoranza stazionaria;

---

a V. *Esame Critico* pag. 1, cap. 8, *Naturalismo* §. 3 e 4.

b Così si perfezionò in Roma il sistema amministrativo centralizzante, la tattica antica, la politica esterna ecc.

c La prima è la politica del Macchiavelli, la seconda quella dei settarii, degli antichi Legislatori pagani, dei Gerofanti selvaggi, dei Bramini ecc.

in ogni altra tende a perpetua reazione. *Letargo* o *agitazione*, ecco dunque lo stato morale di tal società [a].

1605. Datemi all' opposto una società ove regni l' amor dell' ordine; voi la vedrete bensì pieghevole ad ogni forma stabilita dal dritto, ma appunto perchè pieghevole, sotto ogni forma legittima voi la troverete equilibrata e tranquilla, come il liquido che si adatta ad ogni vaso. Qui dunque il numero trarrà dai loro germi i dritti politici [1057]: e col bisogno d' ordine, ch' esso produce [1600] nel crescere, sarà causa del perfezionamento sociale.

1606. Ma siccome l' ordine sociale allora è perfetto quando [452] muove dal dritto, e questo opera solo quando è conosciuto l' ordine [347]; la tendenza di questo movimento sociale mira a propagare la cognizione dell' ordine; or l' ordine della società abbraccia tutto il sapere umano, giacchè nel *fine* contempla Dio, nei *mezzi* di ordine *teoretico* l' universo, nei *mezzi* di ordine *pratico* la scienza dell' uomo [447 seg.]. Dunque la società animata da amor dell' ordine è essenzialmente dotta e illuminatrice. Ella tende dunque a produrre nel medesimo grado la perfezione dell' individuo e della società.

1607. Non basta. L' ordine si stende a tutte le genti; dunque l' amor dell' ordine abbraccia tutte le genti; dunque tende a coordinarle verso un bene comunicabile a tutte. Dunque la tendenza ad estensione e ad associazione indefinita è propria del movimento di *civiltà*. E però finchè vi avrà in terra una società ove regni civiltà progressiva, sarà impossibile che regni perpetuo nelle altre società il letargo. Il movimento generale della società ha dunque un germe di progresso inesausto finchè esiste almeno una società civilmente progressiva [LVIII, LIX, 1297].

---

[a] Il letargo monarchico è nel dispotismo orientale, il poliarchico nelle Caste indiane: l'*agitazione* è retaggio di tutta l' occidental società pagana.

1608. Diamo un ultimo sguardo alle due persone sociali *superiore* e *suddito* considerandole in ordine al movimento sociale [441]. Se il Creatore avesse distribuito ugualmente ad entrambi le *utilità* materiali, come distribuì ugualmente doveri e dritti; nella uguaglianza delle sorti avrebbe potuto arenare il movimento della società, riposando ciascuno nel proprio bene senz' agognare il meglio. Ma nel superiore i sudditi rimirano potere, onore, agiatezza, da cui vengono stuzzicati perpetuamente nelle loro passioni e negli appetiti: la sensibilità nel suddito tende dunque perpetuamente a cangiar lo stato sociale, nel superiore a durarvi. Questa lotta di contrarie tendenze sensibili non può temperarsi se non dall' amor dell' ordine, nel quale il suddito trova ampio compenso al bene sensibile che gli manca, il superiore trova impulsi di dovere ad esser liberale di quel che gli soprabbonda.

1609. Il superiore dunque, che per interesse tende a stabilità, promuove il progresso per amor dell'ordine; il suddito, che per interesse tende al movimento, conserva per amor dell' ordine lo stato sociale [a]. Così la società che deve perfezionare in sè *l' essere* e *l' operare*, ha nelle due persone sociali gli elementi di amendue le operazioni, ma distribuiti in modo che scambievolmente si temprano; e quando nel suddito l' interesse si agita, nel superiore riposa; quando riposa il suddito nell' ordine, il superiore lo spinge nel progresso ordinato.

1610. Tutto dunque nella società tende a produrre quel perfetto progredimento dell' uom sociale, che la Provvidenza disegnò: *l'aumento materiale* crescendo i bisogni d' industria e di ordine, senza potersi arrestare giammai; l' *interesse* insegnando le arti del governo

---

a In questo senso cred'io il ch. CANTÙ rimira nel popolo un elemento di progresso. (*Stor. univers.* tom. 3, pag 106, ed altr.).

esterno e promovendone la material perfezione senza mai poterlo condurre a perfetto equilibrio di attività; il *senso morale* dilatando le idee dell' ordine, e la sua comunicazione indefinitamente: la *condizione di governante* spinta dall' amor dell' ordine o dall' agitazione dei popoli, la *condizion di governato*, stimolato da proprio interesse o da saviezza di chi comanda. E tutta questa varietà di tendenze è così ordinata, che dove l' una riposa, l' altra si scuote e viceversa.

1611. Ma tutte hanno il primo impulso di loro movimenti in una forza illuminatrice; che, se potesse cessar una volta potrebbe nel letargo della immobilità orientale assopirsi tutto il genere umano. La tendenza dunque dell' incivilimento, benchè nelle mani del Creatore, stromento di portentosa attività e meccanismo d' incomparabil sapienza; pure ricorda all' uomo il suo nulla, la sua dipendenza e lo conduce a ricercare nel primo Motore l' origine ancor di questo movimento sociale, a cercarvi l' assistenza perenne di autorità illuminatrice.

1612. Le varie maniere poi e i varii gradi in cui codeste forze or si *combinano* or s' *incrociano*, producono quelle tante *fasi* o *crisi* politiche, alle quali daremo ora nella storia un lievissimo sguardo, sorvolando lieve lieve sul fiume delle generazioni umane, che scorre per lo spazio e pel tempo esecutore dei disegni eterni.

ARTICOLO II.

Considerazioni storiche.

§. 1. *Società primitiva.*

SOMMARIO

1613. *Monumenti veridici di tal società;* — 1614. *sotto scorza rozza fu sommamente progressiva:* — 1615. *divisione in due:* colta ed onesta. — 1616. *Aspetto della società dopo il diluvio,* — 1617. *progressiva nei Semiti ed Abramiti.* — 1618. *Immobilità orientale: sue cause:* — 1619. *perdita di autorità direttrice:* — 1620. *effetti della immobilità* civile: *alleanza di* Caste *sacerdotale e militare.* — 1621. *Caste inferiori di* liberi e schiavi — 1622. *loro suddivisione di funzioni, e individualismo domestico.* — 1623. *Società selvaggia in Occidente.* — 1624. *Conclusione.*

1613. Ma in quale primo monumento storico cercheremo noi i *fatti* ove s'incarnino le teorie? Se dee la storia del genere umano aver un principio, se niun altro è così conforme alla ragione come il principio assegnatogli dal sacro Genesi [465 seg.], che trae la società pubblica dalla prima famiglia, se questo monumento è sì autentico anche agli occhi della critica umana, che non ammette ragionevoli opposizioni [a] non potrebbe un miscredente non che un credente cercar altrove il primo anello di quella serie che vogliamo ora con filosofico sguardo percorrere.

1614. Al Sacro Genesi domando io dunque, qual fu la società al primo suo schiudersi sulle porte dell'Eden: Civile? barbara? selvaggia? i principii dell' ordine ricevuti immediatamente nella rivelazion primitiva dal Creatore, vi stabilivano il germe di ogni ordine, e l'attività umana nel primo ardor giovanile tendeva a

---

[a] Veggasi in tal proposito il CANTU' *St. un.*, il BERGIER *Trattato della religione e Dizionario*, il MARCHETTI *Trattenimenti di famiglia* ed altri apologisti.

svilupparsi. La società era dunque in *progresso*, ma priva di quella *coltura* che a poco a poco si forma. Sotto scorza di *barbarie* era dunque *progressiva*: e di fatto non andò guari che tutte le arti vi germogliarono, e surse fra gli anti-diluviani una società, che per molte congetture può giudicarsi prodigiosamente *colta*. E questo ci spiega come poterono esser veridici sì coloro che le origini del genere umano tacciarono di *barbarie*, sì coloro che le pinsero come età dell' oro: i principii di civiltà verace erano recentissimi, ma la coltura non ancora sbocciata dal germe.

1615. Se non che la società si divise immediatamente: i discendenti del fratricida formarono istituzioni separate, a cui quel malvagio non lasciò certamente per retaggio amor dell' ordine nè autorità che lo custodisse. Durò dunque in essa, anzi fiori precoce la coltura; e in fatti nei Cainiti noi ritroviamo gl' inventori d'ogni arte rammentati dal sacro Genesi. Dovette dunque codesta essere società progressiva nella *coltura*, e corrotta nella morale, come furono al loro cadere le repubbliche greche e la romana.

I principii di ordine dovettero formar l'anima dell' altra società detta nel Sacro Genesi *dei figli di Dio*, ove per novecento anni la viva voce autorevole del primo padre assicurava, ed interpretava all' uopo, i retti principii sociali. Qui dunque dovette la civiltà progredire con unità armonica, almeno finchè autorità sì venerabile ne animò e regolò i progressi. E forse al cader di questa incominciarono a decadere le sane idee sociali, *ed ogni carne corruppe la sua via*.

1616. Ma dei tempi antidiluviani sì scarse abbiam le notizie, che non possiamo aggiungere intorno a' fatti osservazioni ulteriori: passiamo ai discendenti di Noè, e riguardiamo lo stato dell' incivilimento dopo quella crisi portentosa, quando la società risorta e moltiplicata, perduto repente colla unità di linguaggio l' unità ancor di pensiero, si trovò in forza della prima legge sociale spartita in varie società minori [207].

Il movimento intellettuale della società ci si presenta qui tosto nei tre suoi caratteri: nel centro dell' Asia la società continua nel suo *progresso*; ad oriente ella si arresta in una portentosa *immobilità*; a settentrione ed occidente *decade* ed inselvatichisce. Il fatto è notorio, ne ricerco le cause.

1617. Nel centro dell' Asia le tradizioni antiche avean l' appoggio e della voce di Sem che per lunghi anni dovette influire a tenervi saldi i principii; oltrechè tutti i monumenti e del tremendo castigo e delle tradizioni semitiche forte contribuivano a ritardare la corruzione. Pure anche qui s' introdusse ben presto in molti popoli; ma una cura speciale della Provvidenza che volea salva nel suo centro la civiltà, fece ascoltarvi perenne l' oracolo dei profeti, dapprima in varie nazioni [a], poi principalmente in Israello. Qui dunque la civiltà, sostenuta da autorità, dovett' essere non solo salda, ma progressiva [1592]. Ed in fatti la tribù patriarcale si trasforma in politica società, ed arriva insensibilmente all' apice della coltura sotto i primi suoi monarchi. La infedeltà alla legge ne ritarda i progressi, le sventure politiche ne atterrano i monumenti: ma egli trova perpetuamente nel suo seno quell' autorità rinnovatrice, per cui [CXVI, 1413] dee giugnere a maturità nel cristianesimo; e da lei sotto varie forme sempre vien ricondotto alle vie dell' ordine.

1618. Volgiamo ora lo sguardo ad oriente e a mezzodì: Cina, Indie ed Egitto ci presentano un fenomeno singolare: essi sono il centro della *sapienza* pagana, e pure sono un portento d' *immobilità*. Or come si accoppiano codeste due condizioni? come mai l' ingegno umano, per sè sì capace a tentar vie novelle, sembra colà

---

a Si vede dalla Scrittura che non solo Abramo, ma Giobbe nell' Arabia, Faraone nell' Egitto, Melchisedecco in Salem, Balaam in Madian udirono oracoli celesti.

addormentarsi ove è più potente, laddove sarebbe dal suo stesso sapere invitato al *progresso*? [859]. Debole qual io mi sono in materia di erudizione, non oso dire che questo problema non sia mai stato ponderato secondo suo merito, ma dirò che, nei pochi che ho letti, non trovo autore che spieghi, se pur lo propone, il problema. Solo mi avvengo in invettive o in compianti del *letargo orientale*, per cui *il fatto* vien deplorato come una disgrazia di quelle genti che non ebbero *l' ingegno europeo*. Or a me sembra poter sostenere che l' oriente, appunto perchè serbò il retaggio della *sapienza antica*, dovette rimanersi *immobile*; ed appunto perchè rimase *immobile*, serbò il retaggio dell' antica *sapienza*.

1619. Imperocchè ogni popolo dilungato che ei fu dal centro dell' Asia, dall' oracolo dei patriarchi, dai monumenti primitivi, se avea fior di sapienza dovea comprendere e la necessità dei principii di ordine al ben sociale, e il lor vacillare certissimo se vengano abbandonati alla disputa; e la necessità della disputa se debbano progredir fra uomini [899, 1590 segg.]. La lor sapienza dunque dovette suggerir a quei popoli di legarne a formole inviolabili i dettati; e così nei lor libri sacri trovarono un fonte perpetuo di verità: non esplicate a dir vero, e però nè comprese totalmente, ma nel tempo stesso assicurate, e però non mai totalmente obbliate.

Ecco dunque nella *sapienza* orientale *derelitta dall' autorità* perenne, la cagion primitiva e *necessaria* della immobile lor civiltà [a]: cagion *necessaria*, io dico, perchè se l' Oriente non si fosse fissato

---

[a] « V. sopra l'immobilità dell'India e della Cina le Meditazioni storiche X ed XI del ch. conte BALBO, il quale nella Meditaz. XIII, pag. 529 (ediz. napolet.) osserva « la mobilità delle istituzioni e della filosofia essersi agevolata in Grecia per la mancanza di Casta sacerdotale ».

nell' immobilità, egli sarebbe caduto in quel profondo, ove caddero gli europei, prima *inselvatichiti*, poi dalla civiltà a lor restituita pei temosfori orientali, ripiombati nella *corruzione* più obbrobriosa.

1620. L' immobilità poi della sapienza sociale basterebbe per sè a spiegarci anche la immobilità della coltura intellettuale, e delle arti che ne conseguono: imperocchè cessando per la immobilità gli slanci astratti, cessa, come poc'anzi è detto, il genio inventivo[1597, 1598]. Pure altre ragioni ancora ci presenta l' indole sociale, colle quali si spiega questa seconda parte del fenomeno. Legate una volta le nozioni del vero e del giusto ad un formolario costante ed invariabile, questo divien ben presto un monumento di erudizione [a] nella variabile mobilità delle successive generazioni: ci vogliono commentarii, ed interpreti di mente non volgare addetti a meditare e spiegare. Ecco nascere la *Casta* sacerdotale, forma costante di tutta quasi la società orientale.

Or rappresentatevi codesta classe privilegiata, oracolo dei popoli, priva di quelle grazie soprannaturali e di quell' autorità rinnovatrice, che suscitava nel popolo santo sacerdoti e profeti superiori a tutti gli allettativi terreni; miratela arbitra di monarchi e di sudditi, di ricchezze e di onori, di ciechi intelletti e di volontà devote, e ditemi se potrà affrancarsi dalle passioni più indomite, alterigia ed ambizion di comando? Tiranneggiati da queste, e racchiusi frattanto dalle *immobilità di idee* nel cerchio della famiglia, senza potersi alzare alle idee di società pubblica, dovranno quei savii procacciare a sè soli e lor discendenti il monopolio scientifico; al rimanente del popolo arti materiali. Ma fra queste una ve n' ha cui va congiunto

---

a Dante tre secoli dopo che scrisse, e scrisse in volgare, già era un enimma pel volgo; molto più la lingua lätina dei classici.

ineluttabil potere, ed è l' arte di guerra, emula naturale nel governo del mondo della scienza sociale. Dovrà dunque la Casta dominatrice o trar dal suo seno valorosi guerrieri (di cui la scienza, meditatrice pacifica non suol essere feconda) o contrarre con guerrieri estranei alleanza o farsi anche lor tributaria: e in queste varie relazioni colla forza guerriera vedrete voi la sapienza orientale; e forse chi potesse farne esame più attento troverebbe che colà il saggio quanto fu più guerriero, tanto fu meno meditativo, quanto più meditativo tanto men guerriero. Ma ad ogni modo la scienza sociale o produsse o condusse la forza armata, e l' ebbe seco strettamente congiunta.

1621. L' alleanza poi fra sacerdoti e guerrieri in una società stazionaria, ove niuna viva autorità può ravvivare la pratica della onestà e della giustizia civile, ognun vede dove debba condurre: l' autorità scientifica difenderà moralmente il privilegio della *forza*, purchè questa difenda il monopolio della *scienza*; ed ecco formata con sociale istituzione la *casta militare* difenditrice della *sacerdotale* [a] ed a questa moralmente soggetta. L'una e l'altra poi appoggiate al sistema d' immobilità, dovranno difenderlo per interesse, dove il popolo vi aderirà per superstizione e per assuefazione. Dividete codesto popolo materializzato in *liberi* e *servi*, ponetelo sotto istituzioni dettate dalla scienza all' ambizione per inchiodarlo in una indeclinabile monotonia; ed avrete il tipo universale, e il dispotismo immobile delle caste adorato da quel popolo che n' è la vittima. *Bramini*, *Ketria*, *Vasia*, e *Sudra* nelle Indie: *Catur*, *Asgar*, *Sebaisa*, *Anuchechi* [b] nella Persia antica, sempre vi presentano a un

---

a V. CANTU' *St. univ.* T. 2, pag. 58, la cui teoria poco da questa dissomiglia.
b CANTU' T. 3, pag. 16.

di presso gli stessi elementi [a]: i *Paria* sono cose non *persone*, come cosa erano gli schiavi in occidente, nè contavano nella società [b].

1622. E qual è l' intima causa metafisica di questa forma sociale? chi ben vi riflette troverà nelle *Caste* un composto della immobilità col progresso, e quasi direi un aborto delle forze produttrici della civiltà. Perocchè dall' un canto ogni società tende a suddividere le operazioni dei soci affine di perfezionarle [748]; ma questa suddivisione suppone che lo spirito *domestico* sia passato a formare spirito *pubblico*, e che gl' individui associati ravvisino nel maggior tutto un *nuovo essere*, dal cui bene dipende il bene domestico [702 seg.]. Or l' immobilità intellettuale vietando questo passaggio impedisce di ravvisar questo bene: dunque allorchè società moltiplicata richiederà la divisione delle funzioni, converrà che le funzioni suddivise divengano *retaggio domestico*, giacchè non trovano negli intelletti mature le idee di relazioni pubbliche, e nelle volontà la relativa tendenza. Infatti nella Cina ove *una sola* è la famiglia, le arti nella loro immobilità non sono così *ereditarie* come nell' India, ove la maggior società è composta di molte famiglie [c]. La *Casta* è dunque un prodotto della *immobilità delle idee domestiche* congiunta colla inevitabile moltiplicazione degl' individui e colla natural divisione delle funzioni sociali.

Abbiamo parlato della immobilità orientale come di un fatto notorio, e l' abbiamo appoggiato come effetto alla immobilità delle

---

[a] La divisione delle *caste* a questi elementi potrà sempre ridursi; *Sacerdoti militari*, *possidenti* e *volgo*, nelle tre prime voi ravvisate i tre elementi di *Superiorità* sociale [460 segg]; nell'ultima l' elemento della *dipendenza*, che è il non avere alcuna superiorità di fatto [626], ma solo *forze* da vendere in pro d' altrui. V. CANTU' 1, c. pag. 162 seg.

[b] Ivi T. 5, pag. 53 segg.

[c] V. CANTU' *St. un.* pag. 174

dottrine: or questa potrebbe da taluno riguardarsi non pur come asserzione gratuita, ma come positivamente falsa a fronte della moderna erudizione che ci presenta nei libri sacri dell' Oriente un ampio esplicamento di ogni filosofia. Ma se si riflette che codeste filosofie sono un *segreto*, e però non influiscono sopra la moltitudine; che questa ha realmente dottrine immobili a cui ciecamente aderisce; che il genio della contemplazione fuor del Cristianesimo è essenzialmente inerte [a]; si vedrà che il filosofare d' Oriente non cangia punto le influenze politiche della pubblica immobilità dottrinale.

1623. Ed ecco l' ultimo risultamento della sapienza stazionaria propria della umanità abbandonata a sè sola; passiamo a considerare il Settentrione e l' Occidente. Qui l' antica sapienza non è legata a monumenti inalterabili; le lettere, qual che ne sia la causa, apparvero assai tardi, dono dell' Oriente illustratore, forse un clima men ridente e verso Borea ingrato e rigido, assorbì le forze degli abitatori nel dissodar un terren vergine quale emergea dalle acque inondatrici, e disperse a gran distanza le une dalle altre le tribù trasmigratevi, troncandone ogni comunicazione. Qual che ne sia la causa, di cui gli eruditi andranno in traccia, il certo è che dalla Scizia al mar d' Albione la selvatichezza dominò il Settentrione; e la Grecia stessa ci racconta le sue origini sotto forme selvagge, ingentilite poi dalla Fenicia e dall' Egitto.

Dal Settentrione d' Europa trapassando all' America boreale dovette crescere la selvatichezza e perdere quasi ogni memoria della esistenza civile; laddove all' opposto l' America australe, popolata da-

---

a Questa inerzia vien riconosciuta dal GUIZOT (*Civ. Franc.* L. 30, pag. 385) che attribuisce alla religion Cristiana le influenze *pratiche* della filosofia: e dal GIOBERTI che ne dimostra metafisicamente l' origine (*Intr.* ecc. T. 2, pag. 636 segg.).

gli Asiatici per le vie dell' Oceanica, dovette ritenere alcun che della civiltà stazionaria. Ed è cosa notabile che nell' Oceania appunto, la quale è più prossima al centro universale della civiltà s'incontrano i selvaggi meno incolti che dagli Europei si sieno mai discoperti.

1624. Le prime origini dei popoli ci presentano dunque i tre stati del movimento sociale conforme alle circostanze delle varie società: il *progresso* colà ove durarono vivi sotto viva autorità i principii sociali; l' *immobilità* ove questi, tolti alla intelligenza, furono legati alla lettera; la *decadenza*, ove privi d'ogni àncora, si videro abbandonati al fluttuare del pensiero individuale, o delle spicciolate famiglie [1592].

§. 2. *Società antiche.*

SOMMARIO

1625. *Cina società* patriarcale, *temprata dolla* magistrale. — 1626. All' India: *senatoria, sotto influenze domestiche e scolastiche.* — 1627. *In Persia:* militare *sotto influenzo spirituale.* — 1628. *In Egitto;* spirituale; *ma sotto le influenze* militari *ed* europee. — 1629. *In Occidente carottere generale* indipendenza. — 1630. *Divario fra agitazione e progresso.* — 1631. *Antagonismo fra* civiltà *e* coltura: *sue cause.* — 1632. *Triplice stato del movimento in Europa,* — 1633. *varietà di governi che ne nascono.* — 1634. *Despotismo militare ultima conseguenza dell'* individualismo.

1625. Passiamo a considerare con qualche particolarità, quanto è lecito a sì angusto lavoro, le più conosciute fra le antiche società. Alla Cina la legislazione è sì piena della idea di famiglia, che l'immensa monarchia, voi la direste una sola società domestica, di cui è padre il *Figlio del Cielo* a: il che potrebbbe dar sospetto che *una sola* famiglia, staccatasi dall' occidente, fosse ita a popolar quel-

a V. CANTU' T. 4, pag. 468 seg.

l' impero. Se nasce da idea di famiglia, è dunque naturale che *monarchico ed assoluto* ne sia il reggimento [511 seg.]. Ma in questa monarchia patriarcale sorse una *scuola* che si impossessò della scienza morale [a]: siane qual si vuole la causa, il Confucio, ebbe fra i Cinesi il sommo dell' autorità scientifica, e ne lasciò alla sua scuola il retaggio. Una *società spirituale* ebbe dunque [550] la forza di temprare l' *assolutismo patriarcale*; e tanto dovette più crescere in potere, quanto più ignoranti furono di tempo in tempo i Tartari dominatori. Ma la scienza non si trasfonde col sangue [547] nè si dimostra colle genealogie: nella Cina dunque l' aristocrazia passò nelle generazioni crescenti per via, non di eredità ma di esami; e quel vasto impero come è ereditario nel capo perchè *fu famiglia*, così è un perpetuo *concorso scolastico*, nei governanti: perchè essi

---

a Notate che il Confucio non *inventò* ma *scrisse* tradizioni antiche, che si andavano perdendo; la scienza era colà *stazionario* (V. CANTU'T. 4, pag. 455). e PAUTIER Livres sacrés de l' Orient, cap. VII, art. I, pag. 187.

L' erudito periodico *Annales de philosophie Chrétienne* sostenne per lungo tempo con art. del ch. Cav. PAROVEY una tesi che spiegherebbe storicamente e l'unità di quella famiglia e la influenza colà della scienza tradizionale. Secondo il valente Sinologo il popolo Cinese altro non sarebbe se non una colonia d'Israeliti trasmigrata dalla cattività in quei lontani paesi. Il che vien confermato da lui con dotte comparazioni della genealogia adamitica proposta dal genesi; coi primi patriarchi ricordati dai libri cinesi incominciando da Fo-hi; e con confronti linguistici e storici (V. p. e. tom. IV, pag. 119; tom. VI, pag. 71; tom. XIII, pag. 332; tom. XIV, pag. 213; tom. XVI, pag. 296 e 354; tom. XVIII, pag. 286, e altrove). Data una tale ipotesi, ognun vede che l' unità di famiglia nella Cina si spiegherebbe con quella sì stretta unità che forma dello sventurato Israello, anche nella dispersion delle genti una sola famiglia. La riverenza poi alle tradizioni e ai letterati che ne sono depositarii ed interpreti, altro non sarebbe che l' antica riverenza degl' Israeliti verso il sacerdozio depositario della legge, trasformato in pura scuola scientifica per l'abbandono di quella provvidenza speciale che nella sinagoga ancor viva conservò la Tribù sacerdotale. Anche fra le altre genti all' autorità del sacerdote è succeduta per gl' Israeliti la scienza del Rabbino.

nacquero *in una scuola* [a]. Non dunque *governo di caste* ma *libero concorso* alimenta l'aristocrazia cinese.

1626. Nell'India il predominio delle idee domestiche è ancor gagliardo; nè potea non essere, poichè *la famiglia* essendo la prima a nascere di tutte le società, una *morale immobile* dee serbar moltissimo della morale domestica [b]. Ma qui molte essendo le famiglie, tenaci di lor domestica unità [c]: vi nascerà naturalmente nella propagazione tradizionale delle arti, lo spirito e le forme della *Casta*, cioè della tribù addetta all'arte [1594]. Se non che la sapienza dominatrice sembra [547] rifiutare la propagazione ereditaria, dove le idee domestiche ne domandano il monopolio. La casta di Bramani sorgerà dunque da doppio elemento, ed acquisterà il carattere e di *famiglia* e di *scuola*: l'amor di famiglia ecciterà nel Bramane la diligenza ad educar nella scienza i suoi figli, ma la gelosia del monopolio scientifico e il carattere proprio di *scuola*, non permetterà che quel grado si trasfonda col sanguo [547]: si diverrà Bramane, collo studio e colle prove [d].

1627. Noi trasvoliamo additando appena certi caratteri sociali più contornati ed evidenti, giacchè non intendiamo spiegar la sto-

---

a « La Cina sembra essere stato il paese de' Collegi e della Tirannia o pedanteria letteraria; fin dall' età che fu altrove delle Caste e delle tirannie sacerdotali » (Balbo, Meditaz. at. XI, pag. 408).

b Talchè senza frodar delle debite lodi gli antichi legislatori, che tanta parte di lor legislazione impiegarono nell' ordinar *la famiglia* (Cantu' *Stor. univ.* T. 2, pag. 92 e 101 altr.) credo però doversene lasciar la sua parte a quella prima legge sociale per cui ogni società ricava le sue forme da società anteriori [444].

c Degli *Afgani* osserva l' Encicl. Ital. esser proprio carattere la poca unità politica per grande adesione alla lor tribù.

d Cantu' T. 2, pag. 163. « Nè nascono savii o sacerdoti, ma con una serie di rigorose cerimonie, ecc. ».

ria, ma osservar le teorie sociali applicate ai fatti. Proseguiamo il cammino ad Occidente: Assiri, Persi, Medi: tutti ci presentano al solito l' universal carattere della società orientale, *scienza tradizionale:* i *Magi* ne sono colà gli eredi [a], e a nome dell' antica sapienza dan legge e temprano la forza in man dei Sovrani [b]. Vi formano per conseguenza la classe dei dotti [1603] dei sacerdoti (giacchè sacerdozio da scienza non si scompagna) lasciando le arti a *caste* inferiori [c], conseguenza *della immobilità sociale*. Ma qui la società *moralmente* immobile, è in una perpetua agitazione *materiale*, operata dalle irruzioni nomadi e dall' urto dei conquistatori. La società Persiana ha dunque un carattere militare che vi predomina [d] e le dà le sue forme *rapide*, *violente*, *estese* [548]; qual meraviglia che abbia qui tanto minor forza [e] il potere della *classe sacerdotale?* anzi la stessa divisione per *caste* dovea osservarsi con minor rigidezza in un misto di tanti popoli che, *senza ordine*, *senza fusione*, al dir del Cantù [f], *serbavano le leggi lor proprie*. Onde non è paragonabile la Persia in fatto d' *immobilità* nè colla società indiana nè colla cinese; ma apparisce piuttosto un misto d' *immobilità* orientale col *progresso* della coltura Fenicia e Greca , e colla *selvatichezza* settentrionale.

1628. Assai più rassomigliò alle prime l' antico Egitto, creatura della Casta sacerdotale, come accennano i nomi stessi delle più an-

---

a Zoroastro medesimo non inventò ma *riformò* « il mostra la natura medesima del suo codice » dice il CANTU' (T. 3, pag. 44). Ereditarie eran le funzioni dei Magi T. 2, pag. 78.

b CANTU' *St. un.* T. 3, pag. 9.

c Ivi T. 3, pag. 16.

d Ivi pag. 74.

e Ivi pag. 30.

f Ivi pag. 26, 30.

tiche città [a]: ma due opposizioni essa incontrò alla sua dominazione, e furono le imprese militari che crescevano forza ed ardire ai regnanti; ed il commercio coll' Occidente e colla Palestina che non partecipavano alla immobilità orientale. Non è dunque meraviglia che la civiltà e la coltura abbiano acquistato a poco a poco in Egitto un movimento che mai non ebbero nelle regioni orientali: l' Egitto è l' anello che congiunge le nazioni *immobili* colle occidentali. Passiamo a queste, giacchè la monotonia delle prime non offre altro spettacolo al guardo rapidissimo con cui trascorriamo la serie delle età passate.

1629. Nell' occidente gli antichi popoli, tutti ricordano un'epoca di *selvatichezza*, effetto dell' obblio della tradizion primitiva, e cagione di quello spirito d' indipendenza che li rende all' obbedir sì restii [1588]. Con tali disposizioni è chiaro qual debb' esserne il genio: l' indipendenza è la radice della mobilità o piuttosto della agitazione [1604].

1630. Ma, notate bene, non vuolsi confondere l' *agitazione irrequieta* colla *forza progressiva*. Il *progresso* sociale dee nascere da solidità di principii, giacchè è frutto di ragione: laddove l' agitazione sociale nasce da movimento di passioni indomite. Se dunque talvolta l' elemento *democratico* ha prodotto i miglioramenti sociali, ciò avvenne perchè andò congiunto colla luce dei principii sociali: ma per sè la moltitudine non avendo moralità di operazione se non per l' autorità [730] per essa ancora avrà il progresso. E di fatto le nazioni boreali con tutto il loro agitarsi perenne [b] mai non progredirono, finchè la luce del cattolicismo non venne a mostrar lo-

---

a Ivi T. 2, pag. 180.

b Guizot *Civ. Franc.* pag. 189 seg. « Ce mouvement continuel qui poussait les nations germaniques ecc. ».

ro nuovamente il *fine* a cui dee tendere la società, e l'ordine con cui può ottenerlo [a].

1631. Nel che voi trovate un elemento di somma importanza che dividea in due parti l' antica società europea: al settentrione la tradizione primitiva tace, ed ecco l' Europa *selvaggia*; a mezzodì torna ad eccheggiare dall' Oriente, ed ecco l' Europa *progressiva* così nella *civiltà* come nella *coltura*. Ma quanto diversa è la sorte dei due progressi! i popoli nascenti vi si presentano con un certo corredo di virtù private e pubbliche, di cui sono obbietto famiglia e patria; ma il loro aspetto, gli edifizii, le arti, gli usi, tutto ancor sa di barbarie. A misura poi che la barbarie si forbisce, voi vedrete perdersi le virtù, e la civiltà morale andarsene in decadenza. Il progresso dunque della civiltà fu sol momentaneo, finchè durò il primo impulso dei principii sociali venuti dall'Asia: il qual seme sparso in questa mobile arena europea, tanto sol potè radicarvisi quanto continuarono a proteggerlo la ignoranza e la barbarie antica, cieche veneratrici delle tradizioni paterne [b]. All'opposto il germe della coltura e delle arti vegetando vie più rigoglioso, andò crescendo e durò poi in appresso, finchè non venne a sradicarlo la tempesta aquilonare.

1632. In tre precipue forme apparisce qui dunque lo stato dello incivilimento : a borea società *selvaggia*, e talmente selvaggia, che il Guizot ne fa un paragone assai lungo coi selvaggi moderni e ve la fa combaciare a capello [c] : nelle regioni meridionali ai primi tempi, germi di *civiltà verace*, che per un certo istinto, ch' ella stes-

---

a MUELLER *St. un.* [LXXII].

b Infatti Sparta che fra' Greci partecipò all'immobilità orientale salvò *i suoi* costumi finchè *stette* alle leggi di Licurgo (V. CANTU' T. 3, pag. 109).

c *Civil. Franc.* pag. 191 seg.

sa non saprebbe spiegare, abbomina la *coltura* qual sua nemica: nei tempi successivi *coltura* delicatissima, che va perpetuamente rodendo, qual baco sterminatore i germi di *civiltà*. Riflettete di grazia a questo antagonismo [a] fra *civiltà* e *coltura*, rammentate le tante declamazioni degli antichi (Spartani, Ateniesi, Romani ecc.) contro le arti *corrompitrici*; domandate conto a voi medesimo del problema che quindi ne sorge; interrogate la natura delle cose, come mai *civiltà* e *coltura*, madre e figlia [b] abbiano potuto sembrare ai savii si universalmente nemiche; e vedrete confermato dal *fatto* ciò che abbiam dimostrato con teoria [1592]: non darsi *progresso verace* senz' *autorità supernale* che lo protegga: quei savii, più veggenti di tutti i lor coetanei, ma privi di tal sostegno, sentivansi vacillare sotto i piè la terra, appena alla tradizione sottentrava l' ingegno, alla riverenza l' esame e la disputa. E quanta ragione avessero in tal loro timore lo dimostra l' eccesso della corruzione a cui giunsero i lor discendenti. Addomesticati noi fin' dagli anni più teneri nella istruzione classica colla mitologia greca e romana, siamo talora meno disposti a meravigliarne la goffa stupidezza: anzi tal bipede v'ebbe a' di nostri che invidiò a quelle genti *le ridenti divinità del paganesimo* [c]. Ma se si paragonino queste coi misteri dell' India, coi libri di Zoroastro e di Confucio, ci mostreranno i Greci e i Romani tanto al di sotto degli orientali come i nani a fronte dei giganti. Gli errori stessi, sopra cui tutta poggia la dottrina orientale,

a Questo ci viene espresso anche a' dì nostri da quei miscredenti che ei dicono la filosofia, ormai adulta, potersi *emancipare;* essi dimostrano *col fatto* la necessità di autorità perenne, appunto perchè la negano *con parole*. V. Gioberti sopra le dottrine del Cousin.

b Sarei per dire: *matre pulchra filia pulchrior*, se la morale non avesse ella pure la sua bellezza.

c Raynal.

hanno del grande: il Panteismo e il Dualismo, malgrado tutta la loro assurdità, divengono dottrine consolanti, rimpetto alla turpe oscenità dell' Olimpo greco-romano, parto nefando del libero genio occidentale.

1633. Ma tant' è: la indipendenza europea non potea rassegnarsi a cieca riverenza verso i dommi antichi; e malgrado gli sforzi dei legislatori, i quali quasi sempre tentarono di stabilirla vestendo di legalità e consacrando con oracoli le tradizioni antiche, i popoli furono perpetuamente in preda a vicissitudini politiche, eccetto solo a Sparta, *finchè* per venerare le tradizioni essa si attenne all' ignoranza e sbandì la coltura. In tutto il rimanente di Grecia, nell' Africa, nell'Italia e Sicilia, nella Gallia meridionale voi potete osservare, a misura che decadono i principii della *probità antica*, vacillare i governi, complicarsene le forme, invadere l' *individualismo* democratico, e poi il monarchico (*anarchia* e *tirannia*). Io non posso far qui una lunga denominazione delle tante forme che presero le irrequiete società europee [a]; ma vi prego sol di osservare ch' esse sono una evidente riprova di molti principii da noi stabiliti nel corso dell' opera, per esempio che ogni società ha i suoi germi nello stato precedente; che la forma originaria è semplice; che la più complicata nasce da sconvolgimenti sociali; che la divisione dei poteri è un rimedio della corruzion morale; che non è possibile trovar nel suddito una forza riordinatrice del superior traviato ecc.

1634. Finalmente la serie delle vicende politiche ha curvato il mondo a piè del dispotismo imperiale, e la elezione imperiale l' ha dato in balìa del brutal Pretoriano: pieno trionfo della material forza sopra la morale, epoca di decadimento non pur della civiltà ma an-

---

a È sì nota questa parte di storia che crederei rendermi molesto col dilungarmi. Veggane chi vuole, oltre gli storici come CANTU', MUELLER, ROLLIN ecc., il DE RÉAL *Science du gouvern.* Tom. I.

cor della coltura che già s' irruginisce, e principio di una nuova età *selvaggia* se novamente non soccorresse una potenza illuminatrice.

§. 3. *Società moderne.*

SOMMARIO

1635. *La civiltà rinasce* dai principii *morali cristiani.* — 1636. *Elementi della società moderna.* — 1637. *Influenza della società germanica e della società romana;* — 1638. *influenze della società cristiana.* — 1639. *Vario risultamento di questi stessi elementi.* — 1640. *Due fatti precipui della società moderna.* — 1641. *Islamismo : suoi progressi da cause esterne;* — 1642. *di sua natura è stazionario;* — 1643. *vince la civiltà greca, divenuta o stazionaria o scadente.* — 1644. *Vigore della civiltà europea sotto gl'influssi di autorità viva,* — 1645. *suoi progressi,* — 1646. *suo trionfo.* — 1647. *Riforma protestante : è retrograda nell'incivilimento:* — 1648. *si dimostra metafisicamente colle dottrine del Guizot* — 1649. 1.° *perchè ella è indipendenza di ragione.* — 1650. *Errore imputato alla società cristiana.* — 1651. *La Riforma fu retrograda perchè sciolse la unità europea:* — 1652. 2.° *è retrograda come indipendenza politica.* — 1653. *La indipendenza* selvaggia *non fu trasformata in* legale: — 1654. *la resistenza legale è meglio conosciuta nel cristianesimo.* — 1655. *La riforma ne turbò l'ordine, e però fu retrograda.* — 1656. *Considerazioni storiche sopra le influenze della Riforma. Ella fu di due caratteri.* — 1657. *Vantaggi recati alla* civiltà *dall'* individualismo — 1658. *e dall'* ordine *alla* cultura*:* — 1659. *come la* cultura *dovesse favorire la Riforma.* — 1660. *Doppio movimento in Europa: di* cultura *fra' Protestanti,* — 1661. *d'ordine e* civiltà *fra i cattolici;* — 1662. *loro influenza reciproca, ca. ione dello stato presente.* — 1663. *I nemici dell'ordine astretti a implorarne aiuto* — 1664. *e a divenirne stromento in mano della Provvidenza.* — 1665. *Chi governa non la provochi ad usarlo.*

1635. Ma questa è stata finora alle vedette in un angolo della terra, ed assistendovi con autorità infallibile e svolgendovi la morta legge e la tradizione avita, ha maturato nel più vilipeso fra i popoli il progresso della civiltà [a]. Il Riparatore dell' universo lancia dalla

---

[a] V. GIOBERTI Intr. T. 2, p. 377 segg., 390 segg.

Palestina non *costituzioni* o *codici*; ma pochi principii morali, *compimento* [a] della civiltà ebrea, li insinua nel cuor dei credenti invigorito da grazia soprannaturale, e crea nelle catacombe una società viva che dal cadavere imputridito di Roma pagana trarrà la civiltà cristiana [b]. Ho esaminato altrove [1417 segg.] le relazioni politiche di queste due società; ed ho mostrato come nella società cattolica esisteva il *vero* principio della libertà e della reazione sociale [1416] che il signor Guizot non vi sa riconoscere: onde ne attribuisce il merito (non senza contraddizione) alla *selvaggia* indipendenza germanica [1652 segg.]. Oltrepassiamo dunque l' epoca imperiale, di cui un bellissimo ritratto ci fa in poche linee il veritiero ed erudito Cantù [c]; ed al fragore delle rovine che per ogni parte accumula la bufera boreale, assistiam per un istante alla creazione di un mondo totalmente nuovo. Il sig. Guizot ha qui, benchè protestante, non pochi titoli alla stima e riconoscenza de' savii: senza rinunziare interamente ai pregiudizii di setta, per cui tratto tratto dimostrasi quasi ignorare ciò che sa, Egli espone però con qualche specie di lealtà i meriti della Chiesa cattolica in tal creazione, e giunge perfino a difenderla contro le accuse di ambizione e di avarizia, di che a lei fu sì larga l' empietà del secolo XVIII. Da lui dunque trarremo in pochi cenni l' idea di questa età [d], per quella parte almeno ov' egli non è traviato da preoccupazione.

1636. Tre elementi precipui ei ne ravvisa nei ruderi della epoca precedente, cioè l'*Impero*, la *barbarie* che lo atterrò, la *Chiesa* che lo riformò. Nell' Impero esistea un poter centrale, un organismo

---

a Non veni solvere, sed *adimplere*.
b Guizot *Civ. Franc.* Leç. 3 e 4, ed anche pag. 227.
c *St. univ.* T. 5.
d *Civ. Franc.* Leç. 30.

amministrativo, e l' elemento municipale: nella società germanica erano due specie di tribù: la *sedentaria*, società quasi patriarcale; la *guerriera*, società volontaria disuguale; nella Chiesa era unità perfettissima di intelligenza, principio di portentosa forza sociale.

1637. Or qual fu il prodotto di questi elementi allorchè vennero a contatto? Il barbaro capitano mentre passava coi suoi commilitoni volontarii sulle terre dell' impero, due forme di società portava nelle sue idee: *la tribù patriarcale* e *la guerriera*: questa gli fornì l' idea di partire la conquista tra i combattenti più distinti, i quali ai loro subordinati aderenti suddividendo ciascuno la propria porzione, stabilirono una subordinata serie di feudi obbligati solo verso il Capo a servizio militare; e nel rimanente dipendenti onninamente dal proprio, secondo le idee di domestica società nate dalla *tribù patriarcale*.

Ma questa società germanica entrata nel mondo romano, ne sentiva tanto più gagliarde le influenze, quanto più colto era l'impero a paragon dei barbari: le idee dunque della *unità sociale*, e dell'*organismo* con cui solo ella può operare, vennero a preparar nella mente dei barbari le forme monarchiche della società; mentre l'idea della *municipalità* romana preparava in segreto la formazione dei *comuni* [a]. Tutto questo impasto di società diverse, anzi contrarie, non potea formarsi senza una *fusione* nata da attività una ed energica; e questo è l'elemento portatovi dalla Chiesa.

1638. Divinizzando l' autorità sovrana ella rendea sacro il monarca; sublimando ogni cristiano col battesimo e da ogni classe traendo sacerdoti, ella nobilitava il popolo; volgendo a fine sopran-

---

a Il lettore vede in queste dottrine del Guizot un'applicazione minutissima, e però una riprova della dottrina nostra fondamentale; *ogni società dipende* dai fatti anteriori [444].

naturale tutti i fedeli affratellati ella congiungea in unica società le genti. Collegava ella dunque nell' unità dei principii religiosi le idee monarchiche, l' uguaglianza cittadina, la civiltà europea ed universale, alle quali ci portò attraverso della società feudale e del sacro impero, che ne furono i primi abbozzi [1366] [CXLIII]. Avendo noi spiegato a lungo coi nostri principii teorici la natura della società cristiana [1410 seg.]. ci dispensiamo dal ripetere osservazioni analoghe; e, limitandoci alle idee di civiltà, osserviamo soltanto come dal momento che la Chiesa s' impossessò del movimento sociale la civiltà fu perpetuamente in *progresso*: fatto notabilissimo che dimostra l' influenza dell' autorità assistitrice sopra l'incivilimento progressivo [1590 e segg.].

1639. Quest' è il carattere universale di quell' epoca; ma osserva saviamente il Guizot essere stata varia l' applicazione di questa forma universale, secondo le varie disposizioni precedenti della società a cui veniva applicata: in Italia dove la civiltà romana splendea più maestosa ne' suoi avanzi, i barbari compresi da non so qual riverenza, la rispettarono e quasi sforzaronsi di divenir Romani. Quindi è che in Italia la popolare influenza sopra i barbari conquistatori fu più sentita, fu imitata la monarchia imperiale, e il sistema feudale meno ampiamente disteso. Quindi pure lo spirito, e le forme repubblicane che dominarono poi nella maggior parte della penisola. In Ispagna l' influenza del Clero nella conversione dei conquistatori gli diede somma forza politica, e trasfuse nel codice visigoto lo spirito, se non le forme, della sapienza cristiana, e della moderna civiltà [a]. Nella Francia, specialmente settentrionale, il sistema feudale ebbe pieno esplicamento, una con

---

a GUIZOT pag. 82 *Civ. Europ.*

tutte quelle istituzioni che ne formarono l' appoggio e la conseguenza [a]. Qui dunque la monarchica rimase per lungo tempo nell' infanzia, non meno che lo spirito popolare. Sovranità, monarchia e municipalità furono per lungo tempo una semplice reminiscenza romana, ricalcitrante contro l' anarchia e la oppressione dei feudatarii. Ma a poco a poco colla prudenza e col vigore crebbero entrambe, ed abbatterono l' aristocrazia baronale. Questa ebbe più consistenza nella Germania, dove l' impero elettivo trovandosi perpetuamente a discrezione dei suoi grandi vassalli, mai non potè divenir monarchia [b] ed il popolo non isconvolto mai da gravi rovesci politici, mai non giunse a confondersi in unica massa.

Osservazioni consimili potrebbero farsi sopra il rimanente della feudalità europea; ma non crediamo necessario l'estenderci, avendo promesso sol di saggiare. Dal poco che abbiam detto comprenderà il lettore, come prendendo in mano la storia politica di ciascun paese, potremmo ravvisarci le influenze sì del triplice stato d'incivilimento, sì del contrasto fra i principii sociali e l' individualismo delle passioni, sì delle forme precedenti e del *fatto associante*, che nelle successive società successivamente modificavasi, ma le angustie ove ci siam racchiusi sospingono il nostro volo alle ultime epoche della società in cui viviamo.

1640. Chi le raccoglie in unica prospettiva sotto il lume dell' *incivilimento*, osserverà in queste agevolmente due grandi avvenimenti che, legando le antiche alle medie e le medie alle ultime età, ci mostrano nel mezzodì dell' Europa orientale il trionfo della civiltà europea, nelle regioni boreali il teatro di nuova guerra: l' Islamismo paralizzato è il trofeo di quel trionfo, *spirito cattolico* e

---

a Cavalleria paladina, spirito domestico, alterigia dei feudatarii, Crociate ecc.

b MUELLER *St. un.* T. 2 pag. 188 seg.

riforma ossia *indipendenza individuale* sono i protagonisti di questa lotta. Consideriamo partitamente questi duo fatti.

1641. Che cosa è l' Islamismo in ordine a civiltà? È una società *stazionaria*, erede nel suo Corano della *immobilità* e delle dottrine orientali e giudaiche con qualche misto di *morto* cristianesimo; e tutto questo mostruoso impasto perchè riesca assolutamente *immutabile* è raccomandato alla *Ignoranza* e alla *Scimitarra* [a]. Ma questa società, stazionaria nei principii morali, e però incapace sì di progredirvi sì di perderli onninamente; questa società, io dico, crede nascendo aver ai suoi fianchi un Profeta (*autorità assistitrice*) da cui riceve la mission della spada, affine di dilatarsi colla *forza*. Ella ha dunque un elemento di *progresso materiale* il quale durerà tanto [547] quanto vivrà la credulità di quei barbari [b]. Pel lor progresso penetra l' Islamismo nei paesi più *colti* dell' Asia occidentale e dell' Egitto, riceve gl' influssi di quella coltura [c], e la *ignoranza* maomettana splende per un momento di luce non sua: retaggio della Grecia pagana, e di Alessandria filosofante.

1642. Ma la coltura non ha quivi sostegno di civiltà *progressiva*, e divien quindi anch' ella ben presto *immobile* anzi *scadente*, finchè giunga a livellarsi coi *bisogni* [1596] di una morale *voluttuosa* e *guerriera*. Quì si arresta, e tre secoli sorgono, e tramontano senza che la Luna o giunga al pieno o scemi all' occaso, benchè baleni sulle sue frontiere lo splendore della crescente civiltà europea: la voce del Profeta nelle morte pagine del Corano lega con poche

---

a V. a tal proposito la Encicl. Ital. V. *Alcorano*.

b Maometto II ancor ne destava (ma furono gli ultimi aneliti) il sacro entusiasmo (V. Henrion Storia univers. della Chiesa).

c Nei tempi del Legislatore gli Arabi non avevano Grammatica (V. Mueller T. 1, pag. 462). I califfi ordinarono la traduzione dei greci autori. (Ivi pag. 95).

pratiche materiali e con pochi precetti l' unità sociale ad uno scoglio immobile; e per tre secoli i Sultani dormono sotto la scimitarra dei Giannizzeri nel serraglio, la gente vincitrice saccheggia le terre conquistate, senza che mai si vegga rinascer l'ordine sociale, o crollare il colosso del despotismo maomettano.

1643. Ma nel bollor giovanile esso aveva affrontato la vicina Europa. Quale la trovò nel primo scontro? quale la lascia nell'ultimo? La incontrava daprima sulle terre dell' impero Bizantino ove uno scisma fatale avendo scemato gl' influssi della cristiana unità, la società cristiana priva di *autorità assistitrice* era in perpetuo decadimento: e qui l' Islamismo trionfa. Ma il trionfo, ricordiamocene, è del *progresso materiale* [1651]; l' Islamismo conquista schiavi non uomini, e le due società maomettana e greca vivono congiunte e non associate, come il carcerato nella prigione stessa col suo bargello Stazionarie l'una e l'altra nelle *idee sociali*, stazionarie nella *coltura*, ciascuna nella sua propria, il turco *conserva* la politica, la tattica, la morale con cui entrò a Bizanzio; il greco, scrittura, letteratura, dommi ereditati dal Fozio, dal Cerulario, dall' Efesino.

1644. Ma quando l' Islamismo, spogliati i Greci de' regni di Asia e di Africa, sfida la giovane *civiltà* europea, trova qui i principii sociali del cattolicismo in pien rigoglio: la cattolica *unità* ha formato *una* società europea [a] ove la *coltura progredisce* sotto gli auspicii dell' *autorità* [b] e va formando l'ordine *civico*, *politico* ed *internazionale* sotto l' influenza di una giustizia teoricamente in-

---

a Guizot *Civ. Franc.* 229, col. 2.

b O *della Teologia*, secondo il frasario favorito di certi *filosofi*, i quali affettano questa parola, non so se per deridere il cattolico o per farlo credere incapace di filosofare [XXIV], il Guizot ha parecchie lezioni impiegale a tal contrapposto *science théologique*, *science philosophique*.

flessibile ed infallibile. Qui il regnante è forte perchè riverito qual essere divinizzato; ma il popolo sa che non debb' essere oppresso, perchè è cristiano al pari e talor più del suo principe. Questo è arbitro di sostenere ogni dritto, ma non arbitro di calpestarlo; e perfino nei penetrali della material società si vede assistito da una autorità protettrice, che gli vieta gli eccessi brutali e difende contro la forza i sacri dritti dell' onestà coniugale. Qui insomma la società e domestica e pubblica va a poco a poco ordinandosi, e sempre sotto l' occhio vigilante di autorità che non adula, non cede.

1645. Quali fossero i frutti di questo progressivo regolamento, non è serie che possa narrarsi in poche carte: prendete *la legislazione* nei varii codici incominciando dai Longobardi, Goti, Borgognoni ecc.; passate ai capitolari di Carlo M. e dei suoi successori e a quelle successive legislazioni che ciascun popolo vi presenta, tutte generalmente composte colla *materia* dell' impero estinto *informata* dal dritto cristiano che v' infonde unità e vigore: mirate dove è giunta *la scienza* odierna, progredita, con vicende varie ma con ardor indefesso, dalla scienza settemplice delle prime università alla sterminata ampiezza con cui abbraccia l' universo spirituale e materiale; paragonate *le arti* che adornano gli edifizii del medio evo colla raffinatezza del gusto che ora regna, le corrispondenze *commerciali* del mediterraneo con quei viaggi che in trenta giorni vi portano oggi agli antipodi... Ma chi può seguire il progresso della *coltura* europea nelle relazioni politiche, scientifiche, artistiche, commerciali e tant' altre che potremmo contemplare, senza comprendere insieme che tutto ciò accadde sotto gl' influssi della *civiltà morale* opera del cristianesimo? Questo che custodiva ed esplicava al di dentro la giustizia sociale, armava al di fuori Crociate e cavalieri che il nascente ordinamento custodissero dalla irruzione saracina: e mentre a ciascuna nazione lasciava libero campo di produrre dai germi delle antiche lor forme ed istituzioni le

naturali conseguenze per cui ognuna serbava il *suo* essere [701, 1422], tutte però metteva in tal comunicazione che il ben delle une ridondasse nelle altre. Or qual meraviglia che a fronte di tal società lo *stazionario* Islamismo, benchè folto di tutte le tribù d'Asia e di Africa armate di un proselitismo sanguinario, pure cedesse finalmente spossato, implorando dalla *coltura* europea dei sussidii materiali ed aspettando forse, quando sien maturati i tempi all' ombra del moderno indifferentismo, nuova *civiltà* dai principii nostri sociali [a]?

1646. Ed ecco la prima grande scena che presentano le società moderne rispetto al progresso sociale: l' ultimo assalto dell'*immobilità orientale* respinta per sempre dalle nazioni europee, che vanno oggi ad inseguirla negli estremi suoi trinceramenti, l' India e la Cina.

1647. Ma mentre esse espugnano gli esterni si scaglia contro l'incivilimento europeo, nata nel suo grembo medesimo, un' idra novella. Io già mi avveggo che mille vecchi pregiudizii mi s'inalberano a fronte al sentirmi dire che la Riforma fu un passo retrogrado della civiltà europea; ma mi rinfranca ormai non dico il sentire degli eruditi cattolici [b], ma pur dei miscredenti mien parziali. Valga per tutti il sig. Guizot, il quale senz' avvedersene la condanna, dicendo *l' indipendenza filosofica retaggio del mondo pagano, l' indipendenza politica retaggio della tribù germanica, giacchè niun elemento*

---

a L'Enciclopedia italiana deduce un pronostico consimile dal germe di cristianesimo sepolto nel Corano (l. c.). L' A. stampava questo nel 1843 in Palermo; la terribil guerra di quest' anno 1854 non sembra ella un principio di avveramento per questi pronostici?

b Fra i cattolici citerem solo il GIOBERTI (*Introd.* al corso di Filos. T. I, *pref.* pag. 62). « Vi proverò che l'Italia e seco l'Europa è DA TRE SECOLI *in istato di progresso intorno a quelle cose che compongono* L'ESSENZA e non gli accessorii del progresso civile ». E appresso (pag. 114) « quando sorse Lutero l'idea cattolica (in Germania) perì ».

possiamo avere di questa PERFEZIONE *sociale nella società cristiana* [a]. Or che altro è la Riforma se non l'indipendenza della ragione pubblicata nell' ordine scientifico, e preparata nel politico? Se dunque la civiltà europea era un *progresso* dalla selvatichezza germanica a stato di civiltà sociale, e dall'ignoranza *scadente* del paganesimo alla luce dei principii sociali pubblicati e nobilitati dalle divine istruzioni, evidente mi sembra che il ritorno a tal *indipendenza* della tribù germanica e della filosofia pagana, fu non una perfezione sociale, ma un passo retrogrado che ne sospese il corso [b].

1648. Ma poichè a questa prova storica risponderebbe probabilmente l'A. che la doppia indipendenza, infiltrandosi nel cristianesimo vi ha perduto ogni veleno, e ne è divenuta vera perfezione, a cui senza essa il cattolicismo non saprebbe giugnere: dimostriamo coi suoi stessi principii, essere la Riforma un passo retrogrado nell' incivilimento europeo per l'*essenza* stessa immutabile delle dottrine di che viene ad infettarlo.

Egli certamente non negherà che il Protestantismo ha bandita l' *indipendenza filosofica* e preparata la *politica* [c]. Or ciò presupposto mi sembra agevole il dimostrarlo doppiamente retrogrado nel-

---

a « Le principe de la *liberté de penser* ... est une idée que la société moder- « ne tient de la Grèce et de Rome... nous ne l' avons évidemment reçue ni du « christianisme ecc. (Leç. XXX, *Civil. Franç.*). « Le sentiment du droit de re- « sistence.... ne sortait pas des principes de la société chrétienne » *Civ. Eu.* pag. 42. « Le caractère de la barbarie c' est l' indépendance de l' individu » (*Civ. Franç.* Leç. XLI, pag. 551).

b « Questa grande rivoluzione nelle idee e ne' segni che sostituì il caos alla unità primitiva .... creò quello stato di cose che dura tuttavia in molte parti del mondo e diecesi Gentilesimo ». (GIOBERTI *Introd.* T. I, pag. 306). L' eresie e la miscredenza moderna sono un secondo paganesimo ecc. (Tom. II, c. VI, pag. 447).

c Civil. Europ. leç. XII Pag. 101 e 106, ove nota che il Protestantesimo *a soulevé les peuples.*

l'incivilimento ossia nella perfezione sociale; incominciamo a considerarlo come *indipendenza filosofica*.

1649. « Ogni società nasce in seno alla verità, dice il signor Guizot, ed *una credenza comune è la prima condizione di esistenza sociale* [a] ». Or l' *indipendenza filosofica* rende impossibile una perfetta unità nel credere [b], come vien dimostrato dalla teoria e dalla sperienza [872] [c]. Dunque codesta indipendenza protestante distrugge non solo la perfezione, ma perfino *la prima condizione* dell'esistenza sociale [d].

Il sig. Guizot non niega che il Protestantismo produca questa sterminata varietà di dottrine, ma accusa la Chiesa cattolica di aver voluto formare l'unità di pensare colla violenza esterna: questa, dic'egli, fu *l'idea dominante* del medio evo [e]; idea che distrugge non solo l' *unità di pensare*, ma perfino la nozione di tale unità, a cui ogni coazione ripugna [f].

1650. Qui, mi permetta il dirlo, qui scrive non più il filosofo, non più lo storico, ma il Protestante con tutte le sue preoccupazioni. Imperocchè senza queste come potrebbe parlar in tal guisa? Come immaginar la Chiesa si stolida che voglia colla forza violentar gl'intelletti? Io non gli rinfaccerò qui ciò che egli scrive nel periodo precedente che *la Chiesa professava di non voler far credere le*

---

a *Civil. Franç.* pag. 228: e ci gode l'animo di essere in questo con lui perfettamente concordi (302, segg. 871 segg.).

b *Civil. Eur.* pag. 105.

c V. *Esame Critico* ecc. P. 1, c. I, *Il principio eterodosso*, *abolizione del diritto e dell'unità sociale.*

d « Questi due uomini funesti (Lutero e Cartesio) dissipando il patrimonio della sapienza e avellendolo dalle radici furono i più gran nemici della civiltà moderna » (GIOBERTI *Introd.* T. 1, pag. 411).

e Ivi col. 2, pag. 229.

f Ivi.

verità colla forza, giacchè egli soggiugne che codesta era una dottrina *teorica* contraria alla dottrina *pratica*. Gli domanderò solo se *la totalità* dei cattolici credeva o simulava? Se ei risponde *credeva*, io gli ricorderò che la fede *non si ottiene colla coazione*; dunque la Chiesa avea formata l' unità di credere senza coazione: se poi risponde *simulava* (risposta che non può darsi da uno storico suo pari) gli domanderò *con quali forze* veniva sforzata a simulare? di quali *altre forze* potea disporre la Chiesa, fuor della totalità dei fedeli; di questa totalità a cui la Chiesa insegnava di non aver dritto ad usar la forza per estorcer la fede! Se questo popolo di cristiani usa le armi contro i miscredenti, egli dunque *credea;* se non credea non potea dalla Chiesa esser costretto a *credere:* dunque nè in *teorica* nè in *pratica* non era ammessa la dottrina della *coazione alla Fede* [a].

1631. Dirà egli che l'*ignoranza* del fedele lo rese credulo, come i lumi lo hanno reso incredulo? che se i lumi sono perfezione sociale era dunque quella *unità* di fede *fondata nell' ignoranza?* — Ma come oserebbe tanto, parlando ai Francesi, di cui *la pluralità*, con tutti i lumi moderni, serba oggi la stessa fede? come taccierà d'ignoranza gli Haüy, i Brogniart, i Cauchy, gli Ampère? come attribuirà ad ignoranza quella unità a cui dopo tre secoli torna pentito l'Anglicanismo e il Protestantismo, quelle ritrattazioni di miscredenti dottissimi al letto di morte?

Che se questo *ritorno*, questo *pentimento* non è estorto oggi da *violenza* nè da *ignoranza*, non vi è ragione per rinfacciare violenza o ignoranza all' unità cattolica del medio evo: e se quella *unità* fu

---

a L'A. ha qui confuso la dottrina che consiglia ai principi di *punire il delitto religioso* della quale abbiam chiarito altrove i fondamenti [869 seg.], colla dottrina che insegna ad *estorcere la fede;* della qual dottrina la Chiesa spesse volte fu vittima, maestra non mai.

spontanea, se formò dell' Europa una vera compatta *società d' intelligenze*, grado altissimo di perfezione sociale; la Riforma che sciolse questa unità e rese *impossibile la prima condizion dell' esser sociale*, la Riforma fu, secondo i principii del sig. Guizot, un passo retrogrado nell' incivilimento europeo, come infatti le rinfacciano i Sansimonisti [a]. Anzi che dico i *Sansimonisti*? dovea dire i Protestanti medesimi, giacchè non riconobbero essi *col fatto* la necessità di quell' autorità che negano *in dritto*? Qual è quella comunione protestante che non abbia formato dei *sinodi*, de' *concistori*, dei *pastori*, delle *chiese legali*, pel cui mezzo ha sostituito altra autorità alla romana? E così soltanto potè campare da total naufragio anche la filosofia, come spiega il Gioberti nel 1.° capo di sua introduzione contemplandone lo stato presente in Europa (pag. 113 segg.).

1632. Questa medesima verità possiam dimostrare coi principii dell' A. considerando la Riforma come promotrice d' *indipendenza politica*. Ascoltiamo i principii del sig. Guizot in tal materia [b]. « Il carattere dominante della barbarie è l'indipendenza dell' individuo, il predominio della individualità. *L' impero della volontà*, la lotta delle forze *individuali*; ecco *il gran fatto della barbarie*. Questo fatto fu combattuto dalla feudalità... e in ciò ella *progredì*, *progredì assai* [c] *verso la civiltà*. Pure l'indipendenza individuale ancora re-

---

a Doctrine de S. Simon 1 année, pag. 315 « Comment s'avouer que ce moyen-âge si *barbare* connaissait les grands secrets de la conduite des peuples?.. « Cette superiorité du catholicisme par rapport à nous et aux Romains est un « *miracle incompréhensible* pour tous les hommes soumis à l'empire de la cri- « tique ». Ognuno sa che *la critique* dei S. Simonisti è qui il protestantismo (ivi pag. 79).

b Civil. Franc. pag. 551.

c « Il y eut progrès et grand progrès » (pag. 552).

stò il carattere del nuovo stato sociale (feudalità), dei suoi principii, delle sue guarentigie. Or la società consiste *essenzialmente* nell'*accomunare* persona e destini [a]: quì sta *propriamente* la società ». Udiste? Il testo, parmi, non può essere nè più vero nè più chiaro: *il gran fatto della barbarie* è il predominio della individualità: la società consiste *essenzialmente* nell' *accomunare*. Dunque, inferirem noi, chiunque introduce nella società un principio d'*individualismo*, un predominio di volontà individuali; costui tenta di ricondurci alla barbarie, togliendo alla comunità una parte di ciò che era *accomunato*. Or l'*indipendenza politica* consiste appunto nel sottrarre in parte all' influenza comune la volontà e le forze del suddito, consentendogli il *dritto di resistenza* [b], *dritto terribile anti-sociale, che provoca la guerra, distruzione della società*. Dunque, secondo il sig. Guizot, l'*indipendenza politica*, *dritto di resistenza* è un ritorno alla barbarie; e la Riforma, che lo risuscitò in Europa, tentò ricondurci alla selvatichezza germanica, da cui ci avea liberati la società cristiana [c].

1653. Due repliche potrà egli oppormi: 1°. Il principio di *resistenza personale* entrando nella società cristiana si è trasformato in *resistenza legale;* or la *resistenza legale* è una vera perfezione sociale, che sostituisce guarentigie pubbliche alle private; dunque l' elemento germanico ha realmente perfezionato la società cristiana [d].

Confesso di non comprendere che voglia dire qui *principio trasformato*. Si *trasforma* quello che serba la *materia medesima* rice-

---

a « Elle (la société) consiste *essentiellement* dans la portion d' existence et « de destinées que les hommes mettent en commun. C'est là à *proprement parler* « le fait social » (Ivi).

b Droit terrible *insociable* (Ivi pag. 41).

c Pag. 227 ed altrove passim.

d Pag. 195, Leç 8, al fine, e pag. 383 in fine, e 334 col. 1.

vendo *forma* diversa : se dunque ad una proposizione affermativa si dia forma negativa per modo che la verità non ne sia mutata, capisco benissimo esser codesta una *trasformazione* [a]. Ma che si dica *trasformato un principio*, quando un secondo giudizio niega ciò che il primo affermò, questo è un abuso di termini. Or la *resistenza legale* è precisamente l' opposto della *personale*, giacchè questa si appoggia al principio di *barbarie*, all' imperio delle volontà *individuali*, quella al principio *sociale*, al sacrifizio della propria volontà per ben *comune*: dunque la pretesa *trasformazione* è una vera *sostituzione*: il barbaro penetrando nel cristianesimo imparò che la volontà individuale *non deve* farsi ragione da sè, ma *aspettar giustizia dalla società* : alla *privazione d' ogni governo* sostituì *un governo poliarchico*.

Nulla dunque ci recò di prfezione *l' elemento germanico ;* ma cadde a piè della croce, quando il barbaro piegò convertito la fronte all' autorità della Chiesa. Se non che essendo natural legge dell' esser sociale che una società novella serbi qualche elemento della società anteriore [444] da cui ella spuntò : la società europea dovette nascere *società volontaria* allorchè nacque da individui fra loro indipendenti [620]. E tale infatti ci vien descritta dal Guizot la feudalità [b] succeduta alla indipendenza germanica ; tali mostrammo altrove i governi costituzionali [632 segg.] succeduti alla indipendenza protestante e rivoluzionaria. E siccome le società *volontarie* ammettono condizioni, guarentigie e rescissioni, che non sarebbero proprie di altre società [654] ; così in queste società,

---

a Così la proposizione « *il corpo è mortale* » può trasformarsi in questa « *il corpo non è immortale.* »

b « Absence de tout gouvernement central. » Leç. 2, pag. 471, V. anche pag. 539.

feudale e *costituzionale* potè nascere, come nacque in mille altre forme di poliarchie, la *resistenza legale*. Ma questa *legalità* appunto è quella che ci dimostra distrutta la *indipendenza*; la quale se risorgesse distruggerebbe tosto la *legalità*.

1654. 2.° No, replicherà forse l' A.: la *resistenza legale* è un vero frutto della *resistenza personale*; giacchè se non veniva la riforma a ricordarci questo *sacro dovere*, mai i popoli non avrebbero ottenuto il dritto di *resistenza legale* — Non negherò certamente che le rivoluzioni eccitate dallo spirito protestante abbian prodotto in Europa dei governi rappresentativi, non negherò che la società cristiana condanni il *sacro dovere d' insurrezione*; sono codeste verità di fatto, provate da tutti i monumenti. Ma ben negherò due supposizioni inchiuse implicitamente nel raziocinio oppostoci. Negherò in prima che *l' ordine* nasca nei governi rappresentativi dalla *indipendenza* germanica o protestante: questa potea produrre *lo sconvolgimento*; ma per produrre *l' ordine* dovea piegarsi al *ben comune*, al principio *cattolico*; lo confessa il Guizot [a]. Dirci dunque che *la indipendenza è la causa dei governi rappresentativi*, vale altrettanto che asserire l' incendio di Amborgo essere *causa della sua bellezza* ora che rinasce dalle ceneri. Anzi i governi rappresentativi sono il ritorno delle società dalla indipendenza all' *associazione* [CXLIV], sono l' abolizione della resistenza personale.

Negherò in secondo che la società cattolica non conosca *resistenza legale*: giacchè anzi non vi è dottrina che sostenga sì altamente i doveri della coscienza [1416] a fronte ancor della morte. Dato dunque che in una società qualunque un vero cattolico sia *obbligato dalle patrie leggi* a difendere dei dritti politici (nel che consiste

---

a *Civil europ.* pag. 45.

la *resistenza legale*), sarà assai più fermo che tanti e tanti animi venali, i quali in certi stati poliarchici e costituzionali vendono i lor suffragi: e quanti potrei citare generosi cattolici che sostennero la giustizia non pur negli stati liberi ma a fronte ancora dei più assoluti regnanti [a]!

1655. Nulla manca dunque ai principii della società cristiana, di ciò che può renderla perfettamente vigorosa e chi, in vece di *applicarli* pretese *riformarli*, non fece nè potè far altro che sconvolgere l' Europa; la quale tornando oggi alla *legalità della resistenza*, protesta in favore del principio cristiano contro la indipendenza germanica e contro quei principii d' *individualismo* con cui la Riforma ci avrebbe ricondotti alla barbarie se avesse potuto distruggere il principio cattolico, essenzialmente sociale [CXLV].

Conchiudiam dunque che la riforma, considerata sotto il doppio aspetto d' indipendenza e *filosofica* e *politica* fu un passo retrogado della civiltà europea, tendente a distruggere *l' unità di mente* prima condizione della esistenza sociale secondo il Guizot, e a stabilire *l' individualismo* delle volontà, dritto, a parer del medesimo, *barbaro* ed *anti-sociale* [b]. Resta or che osserviam brevemente questo fatto e le sue influenze sopra la moderna civiltà europea.

1656. E già dal carattere che ne abbiam chiarito, il lettore ha potuto conoscere che *la Riforma*, lo *spirito di protesta* non nacque con Lutero: erano secoli che si protestava in Europa, eran secoli che si gridava *riforma* [c]. Ma, se ben si mira, da due contrarie

---

a V. *Esame Critico*. Appendice P. 2. *Schiarim. intorno alla consonanza* ecc. pag. 582 segg.

b È pur filosofica per lo più la nomenclatura volgare! *cattolico* vuol dire *universale*: *protestante* vuol dire che si allontana dalla società d'intelligenza e dall' autorità che la forma: il vocabolo *cattolico* accenna società, *protestante* accenna *isolamento*.

c Guizot *Civil. europ.* lec. XII, pag. 103.

parti echeggiava quel grido: gli uni chiedeano la riforma *dall' Autorità* e protestavano contro *la indipendenza* delle volontà individuali; gli altri la chiedeano alle volontà loro individuali e protestavano contro l'autorità sociale [a]. Padri, Concilii, Vescovi, Papi travagliarono contro la indipendenza delle volontà individuali, senza rispettar l' *individualismo* non dico nei Sovrani ma negli stessi Papi [b]: giacchè finalmente anch' essi essendo *superiori*, vale a dire *un composto d' uomo e di autorità* vanno soggetti alla debolezza della *individualità* [637, 1100]. Eresie, Scismi, Despotismo si accanirono contro il dritto e la legalità in favore or di questo or di quell' *individual* volere o sentire. Tutta la storia della moderna società, se voi ne eliminate le *personalità* or buone or ree [1061], può dirsi una perpetua alternativa di battaglie e di vittorie o sconfitte fra questi due lottatori *dritto-sociale, indipendenza-individuale*, e di qui il perpetuo progresso dell' incivilimento europeo. La vittoria della riforma promossa dall' *individualismo* scommovea le fondamenta stesse dell' ordine sociale soggettando la società spirituale alla forza, il superiore al suddito, il maritaggio alla passione [c], le comunicazioni dell' uomo interiore con Dio [1461] all' interesse dei Simoniaci: società *religiosa*, *pubblica*, *domestica*, *interna*, erano sconvolte dall' imo, ed ognun vede a che brutalità dovea condurci codesto *individualismo*, se una perenne autorità ordinatrice inflessibile non avesse sostenuto lo spirito nella società religiosa, il dritto nella pubblica, l' onestà nella domestica, la indipendenza nella interna.

---

a « La crise du XVI siècle n' était pas simplement réformatrice: elle était revolutionnaire » (ivi pag. 104).

b Basterebbe a provar questa proposizione il solo libro *de consideratione* di S. Bernardo.

c Le quistioni del divorzio dei regnanti e del celibato ecclesiastico furono cause di lunghe agitazioni.

1657. Ma nel combattere *il dritto* non era mai l' *individualismo* sì forte che non abbisognasse dei sussidii del dritto medesimo. Quindi due felici risultamenti pel *progresso spirituale* cioè 1.° lo sforzo con cui l' *individualismo* procacciava almeno le apparenze di *legittimità*, rendendo ossequio in tal guisa al nemico cui calpestava e che nel difendersi chiariva poi viemeglio ogni dì le vere basi dell'ordine sociale; 2.° l' accanimento con cui rinfacciavasi ai depositarii dell' autorità ogni lor fallo più lieve, limando così ogni scoria personale con que' denti che voleano mordere la persona sociale. Così il *dritto sociale* veniva confermato dai suoi nemici e nella ipocrisia con cui fingeano sostenerlo , e nella censura con cui ne perseguitavano le violazioni in altrui.

1658. Quanto operasse l' *amor dell' ordine* affine di ribattere queste accuse lo veggiamo testimoniato per tutto quello che si stabilì dai Concilii e dai Papi per la riforma verace , e come allor solea dirsi *in capite et in membris*: e gli stessi nemici della Chiesa consentono che l' ultimo sforzo ecumenico in Trento ottenne tali effetti, che in sì vasta società e posseute, hanno del portentoso [a]. Il qual movimento diretto a *civiltà verace* , siccome dalla Chiesa trasfondeasi in tutta la Cristianità [1444] , così formò la *civiltà* europea in tutti gli stati; e a proporzione dell' *ordine* vi agevolò i progressi della *coltura* che dapertutto spiegò altissimo il volo [b].

1659. Ma siccome è proprio della *coltura* rifuggir i legami della autorità [1632], così ove quella crebbe a dismisura, scemò contemporaneamente la influenza di questa: ed ecco perchè la *protesta* della *riforma* luterana ebbe un trionfo più durevole di tante altre che l' avean preceduta. Quando essa alzò il suo grido, le scien-

---

a Bentham, Botta ecc.
b Guizot *Civ. eur.* XII, pag. 102.

ze avean progredito a segno da credersi capaci di fabbricar da sè, la politica a segno di governar da sè, le arti a segno di sussistere da sè. La filosofia si vedea sì ferma per la certezza comunicatale dalla rivelazione [a], che credendola sua proprietà non le parve più possibile cader in dubbio totale: la sovranità, divinizzata dal cristianesimo non credea più capaci i sudditi di negarla: le arti alzatesi all' apice di perfezione [b] servivano di fermo appoggio ad ogni pretensione dell'individualismo. La *protesta* di Augusta scoppiata in congiunture sì favorevoli, trovò sostegno in tutti coloro che voleano scuotere il giogo imposto all' ingegno, alla sovranità, alla forza da quella inflessibile autorità che dichiarava le leggi dell' ordine.

1660. Quindi in poi dovette dunque trovarsi in Europa un doppio movimento sociale: il movimento di *coltura* fra i Protestanti promosso dall' *individualismo* loro, ma per qualche tempo ancor governato dalla influenza cattolica [c]. L' individualismo *nazionale* vi formò l' arte diplomatica ad inganno e prepotenza [1603]; l'individualismo *religioso* stabilì la *religion dello stato*; l' individualismo *politico* suggerì ad Hobbes quella idea di *sovranità* che trionfò in certi gabinetti per cui al regnante è lecito il libito [d]. Le *influenze* cattoliche poi vi mantennero quei tanti elementi di ordine i quali si scolorano a poco a poco ogni giorno rendendo così i Pro-

---

a Non già che la filosofia non *abbia per sè* certezza: ma questa, molto inferiore alla certezza di fede può vacillare per la debolezza della ragione che la contempla e per gli assalti delle passioni cui muove guerra: laddove la fede assicura la ragione ed attutisce le passioni.

b V. GUIZOT *Civil. europ*. leç. XII, pag. 101 seg.

c « Progresso materiale e regresso morale è la vita Europea da tre secoli » (GIOBERTI T. 2, pag. 216).

d « Au XVI siècle la royauté se croit absolue supérieure à toutes les lois, « même à celles qu'elle veut respecter ». *Civ. europ*. XIII, pag. 108.

testanti odierni sì diversi dai primi che nulla più ne serbano fuorchè il *negativo* la *protesta* [a]. Ma frattanto le arti tutte di *coltura* hanno fra loro tal lustro qual meritarono col divenir madri di lor *protesta* e protettrici [b].

1661. Fra i cattolici la *coltura* non prese maggior movimento di quello che già avea dall' ordine sociale, se non in quanto partecipò quella dei Protestanti: ma per ampio compenso, serbando la autorità ordinatrice, i cattolici, serbarono quei principii per cui l' ordine perpetuamente riparasi, e per cui [c] vengono tacciati di *immobilità* dai loro avversarii, che chiamano progresso *la propria decadenza*.

1662. Sebbene, diciamlo pure, giacchè il fatto è evidente, questa *immobilità* nei principii cattolici è dell' autorità e delle sue dottrine [d], non già dei paesi e loro abitatori: i quali anzi, congiunti dalle antiche relazioni di Cristianità con tutte le genti che *protestano*, bevono a gran sorsi quella *indipendenza* di cui è pregna l'atmosfera che respirano. Quindi la indipendenza *religiosa* dei Giansenisti, la *filosofica* dei Volteriani, la *politica* dei Giacobini, succedentisi l' una all' altra, come si succedono le conseguenze di un principio medesimo applicate successivamente a varie materie. Esse *protestano*, e sempre a nome del *ben comune*, a nome del *popolo:* ma il fatto smaschera ben presto codesta ipocrisia dell' *individualismo*, il quale al fin del dramma sempre comparisce nudo sul teatro dei tumulti in tutta la natural sua meschinità: il Giansenismo

---

a Ivi leç. XII, pag. 105 seg.

b Ivi pag. 109.

c Ivi pag. 105, l' Italie,........ « tombée dans la mollesse et l'inertie.

d « Il n'y a jamais eu de gouvernement plus conséquent plus systématique « que celui de l'Eglise romaine.... C'est une grande force, que celle pleine « connaissance de ce qu' on fait » (*Civ. Eur.* l. XII, pag. 106).

divien *piccola* Chiesa, il filosofismo una *congiura*, il Giacobinismo un aggregato di *Club* discordi, dei quali quel che trionfa mena stragi sul popolo. Non è mestieri chiarire la tendenza *anti-sociale* di codesti partiti, i loro moderni favoreggiatori, quando ne raccolgono riverenti ai nuovi *Pantheon* le *sacre* ceneri, riconoscono *sinceramente* che è tempo di cessar dal *distruggere*, che i loro precursori furono talora *un po'* eccessivi nella *giusta* lor reazione: e giungono, dopo inchini ed incensi e scuse largamente profusi, a dirli tiranni e più tiranni dell' antica autorità [a]. D' altra parte le ceneri fumano, ed echeggiano ancora in Francia le rovine cagionate dalla loro *indipendenza;* mentre la Spagna ne spuma di sangue e risuona di gemiti a piè dell' *individualismo* degli uomini e dei partiti che la calpestano.

1663. Tutti dunque cominciano ormai a ricredersi; tutti comprendono non darsi felicità senza ordine, nè ordine senz' autorità, nè ordine durevole senz' autorità costante; e sebbene coloro che or godono il frutto dei passati sconvolgimenti, non sappiano condannare *il fatto*, tutti però ne condannano *il dritto*, giacchè se lo approvassero metterebbero in forse il loro bene presente. A torto la *resistenza* demagogica, armata alle volte di *legalità*, rinfaccia loro di aver cangiato principii per interesse personale: per non cangiar principii dovrebbero cangiar natura, dovrebbero rendere possibile *l'ordine senza ordinatore*, assurdo metafisico; ovvero *bramar il disordine comune senza vantaggio proprio, anzi con danno*, assurdo morale. No, non hanno torto coloro che giunti ad agiatezza, vi bramano il riposo dell' ordine: il torto lo ebbero quando

---

a Civ. Eur. leç. XIV, pag. 124. *Cette part d'erreur et de tyrannie.* E pag. 105 *vous persécutez, et en vertu d'une autorité illégitime.* V. anche DAMIRON Hist. de la Phil. AHRENS, filosofia del Dritto ecc.

per individual interesse sotto colore di ben pubblico lo sconvolsero, e tentarono quelle vie che guidano a barbarie e discordia.

1664. Se non *interesse* ma vero *amor di progresso* li avesse sospinti a medicar quelle piaghe sociali che sì altamente piangeano; avrebber dovuto ricercarne il farmaco nelle vie della giustizia ordinatrice, nell'autorità sociale ; e percorrerne i varii gradi dall'imo al sommo, e rivendicare a ciascun grado di autorità tutti i suoi diritti, e dar tempo a ciascuno di attuare tutta la sua energia. Ma questo lento procedere non è proprio dello *individualismo*, che abbisogna di un riuscimento così rapido come è rapida quella fuggevole esistenza ch' egli ha sopra la terra. L' individualismo freme, urta, atterra, sconvolge, purchè giunga presto ad afferrar quel bene cui non sa se possa sperare un domani. In questo suo procedere sì tempestoso e funesto, egli trova non di rado il castigo della intemperanza che lo sospinge [733] (e dove sono ormai e come finirono i grandi attori di queste orrende tragedie?) Ma la Provvidenza governatrice del mondo, nella impazienza dell' *individuo* ha nascosto quell'elaterio che desta e sospinge perpetuamente, se mai si addormentasse o languisse, la sociale autorità [1609]. Sia che parli colla importunità di domande e di querele, o col fragore dei tumulti e delle ribellioni, l' individualismo è nelle mani della Provvidenza lo stromento di un ordine ch'ei non conosce. Ed ecco sotto quale aspetto hanno pure qualche verità gli elogi che dal sig. Guizot si compartono alla indipendenza selvaggia. Incapace di nulla creare, ella è cagione di distruzione o almen di terrore alle intelligenze ordinatrici della società, affinchè nè cessino di perfezionarla nè ardiscano violarla.

1665. È questa la conclusione ch' esse trar possono dal fin qui detto sopra le leggi e sopra i progressi dell' incivilimento sociale. Destinate dalla Provvidenza a promuoverlo, esse ne hanno dalla giustizia il potere e potere efficacissimo: ma questo *potere* è indi-

viduato nell' *uomo*, e quanto è facile che divenga all' uomo stesso ministro delle passioni invece di essere ministro di ordine all' *autorità!* Se a tal segno esse lo avvilissero si ricordino che lo distruggono: giacchè *individualismo* ed *autorità* son nemici. Volgano dunque a comun bene l' alto potere di che son forti, le divine sembianze di che sono adorne [500 segg.]; e rammentino che sta sopra di loro un sovrano eterno, cui daranno conto non solo del mal fatto ma anche del ben trascurato; e che punisce talora i falli del principe anche qui in terra, valendosi a suo carnefice del furore e dei delitti dei popoli [733].

Articolo III.

Epilogo.

SOMMARIO

1666. *Il progresso è o* materiale o mentale, — 1667. *il materiale è triplice*, — 1668. *il mentale è doppio* nel fine, triplice *nel* movimento, — 1669. *cause del triplice movimento*, — 1670. *effetti del doppio fine*. — 1671. *Applicazioni alle società antiche* — 1672. *ed alle moderne*.

Riuniamo in pochi periodi quanto finora abbiam detto intorno alle varie fasi della società, produttrici di tutte le varie forme con cui ella fu governata.

1666. Tutte debbono esse risultare dal muoversi della società e *materialmente e mentalmente*, or verso l' apice di sua perfezione or verso l' estremo opposto.

1667. La società *domestica* che materialmente progredisce, trasformasi in *tribù*, in *popolo*, in *società di genti*, e in questi elementi risolvesi in senso inverso la maggior società se materialmente decada [698]. I diritti *municipale*, *nazionale* e *internazionale*, so-

no risultamenti delle relazioni morali prodotte da questo materiale avanzamento; e però se le idee morali non progrediscano a proporzione del numero, ma rimangano stazionarie nell'ordine domestico o nazionale, avremo varie forme imperfette come la società selvaggia, le Caste ecc.

1668. Il progresso mentale può essere e verso il bene supremo per amor dell'ordine, e verso il ben secondario per privato interesse. Secondo che la società or tende, or si arresta, or decade relativamente a quei due termini, ella prende i varii caratteri di *civile*, *colta*, *barbara*, *stazionaria*, *selvaggia* in vario grado di mescolanza.

1669. Le cagioni da cui nasce il triplice suo movimento sono principalmente le tre influenze o di indipendenza *individuale*, o di autorità *morta*, o di autorità *viva*, la prima tende a sciogliere l'unità sociale, la seconda a legarla in una immobiltà contraria al naturale impulso [862], la terza a congiungerne gli sforzi senza opprimere il naturale elaterio delle tendenze mentali.

1670. Gli effetti dei varii movimenti sociali dipendono principalmente dal doppio *fine* a cui si riferiscono. La *civiltà* col tendere al bene *onesto*, produce una politica benefica, una unità di animi, una estensione progressiva nella istruzione. La *coltura* col tendere all'utile, produce una politica interessata, un centralismo materiale e vacillante, una reazione esterna che si oppone alla estensione, un monopolio di lumi che favorisce l'ignoranza.

1671. Queste teorie applicate alla storia ci rendono ragione della condizione primitiva del genere umano, non perfettamente *colta*, ma piena di vigore nella carriera dell'*incivilimento*. Ci mostrano le cause della *immobilità* orientale associata ai lumi più sinceri e durevoli che la terra presenti fuor della Palestina. Ci spiegano la natural decadenza della *civiltà* nell'Europa, prima inselvatichita e poi, malgrado i lumi ricevuti d'Oriente, brutalmente corrotta.

1672. Se da questo abisso Ella risorge, la causa è quell' *autorità viva* che forma, nel progressivo svolgimento degl' Israeliti condotto all'apice della rivelazione cristiana, una nuova società piena di vigore ad incivilire, perchè fornita di lumi sovrumani e di sovrumano ardore a diffonderli. Questa dopo aver nel medio evo elettrizzate le genti selvagge colle scintille di sua fede e formato il reggimento feudale; arrestata poi due secoli dallo *individualismo* protestante erede delle precedenti proteste, ripiglia oggi l'andamento progressivo anche fra quelle nazioni ove arenò: e la *legalità costituzionale* è appunto il primo passo con cui dall' *individualismo* quelle società muovono verso l' ordine sociale.

NOTE

AL CAPO IV.

CXL° 1. *Della Nozionalità* 2.

Ogni secolo e generazione della Società europea ha certe idee vagheggiate e qnasi idolatrate, perchè ogni secolo e generazione ha per retaggio l' nmana universal natura posta a contatto con certe comuni condizioni di tempi, di civiltà, di vicende; dalle qnali la natura medesima o ferita o allettata, fa al maggior nnmero degl'individui consociati in quell' amplissima cittadinanza risentir a un di presso i bisogni e concepir i desiderii medesimi. V'ebbe il secolo del feudalismo, il secolo della predominanza ecclesiastica, il secolo delle crociate, il secolo delle scoperte e conquiste, il secolo del commercio, il secolo de'governi assoluti; e così di mano in mano vaghezze ed impeti novelli destaronsi da nuove combinazioni de'moltiplici elementi sociali. Nelle quali fasi, tumultuarie non di rado ed eccentriche, grande sapienza fu sempre quella che navigando tra scogli opposti seppe evitare Scilla senza naufragar in Cariddi: adoprando quei due mezzi di salvezza, sì facili ad indicarsi ma difficili a praticarsi, di appoggiarsi a principii immutabili colla mente, e di frenare da preconcetto impeto la volontà.

Anche il secolo XIX ha i suoi amori, il suo idolo; e quest'idolo è il *Progresso civile;* nella qual parola magica si riassumono, come le varie membra nell'organismo, quelle tante idee sociali che hanno tratto a sè gl'intelletti e gli affetti del mondo europeo: division di poteri, codici e giudizii, carceri e pene, commerci

---

1 Questa nota venne pubblicata la prima volta in Genova nel 1846 pel Ponthenier e destò grandi contraddizioni. Ripubblicata a Firenze nel 1849 venne corredata dall'Editore di alcune note apologetiche, qualcuna delle quali riterremo a suo luogo sembrandoci opportuna ad applicar le teoriche al pratico.

2 Queste materie furono chiarite con alcuni dialoghetti nella *Civiltà Cattolica*, 2 ser. V. 1 segg.

ed industria, libertà e moderazione, e quanti altri miglioramenti sociali vengono pubblicamente banditi ad onore del nostro secolo e a pro dei futuri. Tra le quali generose idee rifulge, se non prima, certo non seconda a verun' altra, la grande idea e l'affetto di *nazionalità* indipendente, vantata con giusto orgoglio da chi già erede possederne il tesoro, vagheggiata con avido sguardo da chi sel vede o interdetto o rapito.

Or in tanto bollor di spiriti, crederem noi rettissime sempre procedere le menti per le vie della tranquilla invariabil ragione? Sarebbe gloria inestimabile di nostra generazione; ma, se natura non abbia cangiate nell'uomo le antiche leggi, gloria non isperabile. Onde savissimo accorgimento sarà d'ogni vero sapiente munirsi, rispetto a questo nobile oggetto, di quei due mezzi che poc'anzi indicai: principii saldi ed immutabili, tranquillità di ragionevoli affetti. I principii, ad esser saldi, vogliono appoggiarsi in quella Mente infinita ove han radice le necessarie immutabili essenze d'ogni esser creato: gli affetti, ad esser liberi d'ogni preoccupazione, vogliono premunirsi contro le voci tumultuanti dei due opposti partiti, e contro la precaria combinazione di momentanei interessi; il cui impulso fa molte volte decider oggi un diritto che si vorrà distrutto domani 1.

Coll'animo, se non m'inganno, così preparato io domanderò prima a me stesso che cosa sia nazionalità nell'ordine immutabile di natura. Poi, secondo i dati dell'idea chiaritane, tenterò sciogliere alcuni problemi che intorno alla nazionalità soglion proporsi nel mondo incivilito, armonizzando per ultimo le idee nazionali con le idee cattoliche.

§. I. *Che cosa sia nazionalità* 2. — *Nazionalità è l' astratto di nazionale*, e questo il derivato di *Nazione*: Che cosa è dunque nazionalità? È quella pro-

---

1 Quanti esempii potrebbero recarsi di codesta oscillazione dei partiti! Quanti Siciliani in nome dei diritti antichi ricusarono l'unità con Napoli, dopo aver deriso il Sonderbund, che difendeva l'antica sovranità cantonale contro l'Unitarismo dei radicali! Quanti volcano Italiano ogni popolo parlante la nostra lingua, e poi si arrestarono all'Isonzo o alla Piave senza badare nè a Triestini, nè a Dalmati, nè a Corsi, nè a Maltesi!

2 Affinchè questa ricerca non sembri a taluno poco più che una sottigliezza grammaticale, pregheremo il lettore a riflettere come tutte le quistioni politiche fanno oggidì vibrar questa corda. Vedetene esempio recentissimo — *L'article 3 du règlement français ports que les objets seront exposés par des nations. Or la Saxe et Wurtemberg ont pretendu que le mot des* NATIONS *employé dans cet article designait des états.* * Chi avrebbe creduto che anche in questo affare così facile e di puro interesse materiale, scappasse fuori la nazionalità ad agitare le teste e gli affetti: onde non può dispiacervi come inutile una trattazione esatta sopra tal materia.

* V. *Univers.* 30 Dec. 1854.

prietà, quel carattere per cui una moltitudine vien detta *nazione:* onde a ben comprendere *la nazionalità*, uopo è conoscer *la nazione* 1. Or chi me ne darà una chiara e giusta definizione? Se la cercassi in antichi autori, non vi troverei se non la definizione della *Società pubblica* ossia del popolo 2, come può vedersi presso il Grozio (in varie parti, ma specialmente al C. IX del Lib. II, § III segg. e nel Lib. I, C. I, *De iure belli et pacis*): le cui idee sono dalle idee correnti sì remote, che poca autorità in tal materia conciliérebbersi presso i viventi. Se interrogo la Enciclopedia del secolo scorso, avrò che *Nazione è nome collettivo esprimente una considerevole quantità di popolo, dimorante in uno data estensione di paese entro limiti determinati, e retta da uno stesso governo* (Art. *Nation*). Il ch. C. Balbo appella *nazione un raccozzamento o fusione di genti* (Medit. stor. VII, § 4, p. 172). Il dotto Vocabolario italiano stampato da una società di letterati in Napoli (Tramater 1830 segg.) la definisce prima *Generazione d'uomini nati in una medesima (regione) provincia o città;* poi secondo il senso più usuale: *Unione d'uomini in civiltà sociale sotto regolar governo e con permanenti leggi*. Adriano Balbi, la cui autorità in materie etnografiche è altissima, distingue tre sensi della voce *Nazione*: cioè lo *storico* o *politico*, il *geografico*, l'*etnografico* ossia *genetletico:* nel primo senso dà al vocabolo a un di presso la seconda definizione del Vocabolario sopraccitato: *geograficamente* unica Nazione è una gente compresa entro limiti naturali di territorio, benchè composta di stati e lingue diverse: *etnograficamente* unica Nazione è quella che parla unica lingua, benchè viva in terre disparatissime come gli Spagnuoli dell'antico e del nuovo continente.

Se dovessi, dopo tante e sì nobili autorità, aggiungere il mio suffragio, sebbene in altre circostanze vi aderirei pienamente e specialmente approverei la distinzione dell'ultimo fra i citati Autori, pure nella trattazione presente non posso dirmi pago a pieno di veruna delle definizioni allegate. Imperocchè le tre sì analitiche del Balbi non possono esprimere l'idea del volgo, il quale incapace di distinzioni sì accurate abbraccia complessivamente i tre elementi, onde sorge una confusa idea di doveri e diritti, spesso mal concepiti e peggio applicati. Nell'Enciclopedia mancano, a parer mio, due elementi di nazionalità, cioè l'*origine* omogenea e la lingua comune. Le quali ben possono intendersi nella definizione

1 Si è ragionato di questo in sei intertenimenti inseriti nella *Civiltà Cattolica*, 2 serie, vol. I e II. Ne ragionò pure nell'estratto delle memorie modenesi il ch. dott. Bartolomeo Veratti analizzando con le dottrine nostre anche quelle del prof. Baroli, ed aggiungendovi quel moltissimo che la profonda sua dottrina gli suggerì e che vorremmo qui inserire se già non fosse lunga soverchiamente questa nota.

2 È chiaro altro essere una *Società pubblica*, altro una *Nazione* secondo il rigoroso suo significato: l'Italia benchè divisa in molti Stati, è detta unica Nazione; l'Austria in unico Stato unisce molte *Nazioni*.

del Balbo, giacchè vi s'inchiudono necessariamente: onde la sua definizione parmi esatta e filosofica: ma pochi sapranno discernervi tutti gli elementi compresi specialmente nella voce *fusione*.

La definizione di Napoli, più esplicata della precedente, parmi potersi ridurre a compimento, se venga così modificata : « Generazione d' uomini nati di comune origine e congiunti con lingua comune in pubblica società entro limiti naturali di territorio ». La *comunità di origine* vuolsi intendere, non già da *unico ceppo* ma da *società una* : onde la Francia , benchè composta di molte , è ormai unica nazione, perchè da lungo tempo ridotta a lingua ed unità sociale; laddove gli Stati Austriaci ancora abbracciano molte nazioni, perchè sonovi diverse, come le lingue , così le forme sociali o i limiti naturali di territorio ; nè ancor si operò la *fusione* indicata dal Balbo come essenziale alla nazionalità.

Dal che apparisce quale esser debba l' idea volgare di *nazionalità* ridotta a rigor filosofico, e quali sieno quelle genti che vantar possono la loro nazionalità compiuta o deplorarla scadente. Se non che, gli elementi dianzi annoverati hanno nel concetto di nazionalità importanze diverse, essendo l'elemento di origine con quel d' idioma , che naturalmente ne consiegue , assai più necessario e gagliardo legame , che non il territorio naturale o le forme politiche. Imperocchè prima origine d'amore e d'esistenza sociale essendo la società domestica, da cui *la Patria* stessa sortì il suo nome e i suoi dritti , tanto sarà più importante in una società questo o quell'attributo , quanto andrà più connesso colla fonte di ogni essere e di ogni dritto sociale, coll'esser domestico 1.

Or a questo, come la *generazione* congiugne i corpi , così il *linguaggio* associa le intelligenze : e ciò non per una libera convenzione degl' individui , ma per una esplicazione spontanea delle naturali inclinazioni e necessità. Unità di *sangue* e di *lingua* son dunque costitutivi essenziali della nazionalità.

All'opposto *le forme di governo*, oltrechè più agevoli a tramutarsi per libito umano, non si connettono collo stato domestico se non *mediante* la pubblica società ; senza di cui quelle forme non solo non sarebbero necessarie , ma alcune quasi nè anche possibili : se non in quanto *forme di governo* appellarsi possono con termine generico tutte le istituzioni sociali che tanto influiscono nel senti-

---

1 Che si ami la patria per amor di famiglia, come si ama la famiglia per amor di sè, ella è una verità troppo forse dimenticata oggidì, dopochè il Protestantismo ha prodotto una certa *Statolatria*, che sacrifica gl'individui come i municipii a quell'idolo politico che suol chiamarsi lo Stato. Anche le persone dabbene , vuoi per superficialità di cognizioni, vuoi per generosità d'istinti, saranno forse scandalizzati di questa proposizione *egoistica*. E pure S. Tommaso, che non era egoista , prova che amiamo gli altri *come* noi medesimi , amiam la patria perchè abbiamo in lei la famiglia. Ci voleva il Kant per insegnare a quel sant' uomo il disinteresse , predicando l' amor degli altri più che di sè stesso. Ma questo esigerebbe lunghe dichiarazioni; sia detto solo per chi può capirlo.

mento di nazionalità, e tanto influsso reciprocamente ne suggono; nate, com'elle sono, dallo spirito sociale ed a sostentarlo perpetuamente opportunissime. Se queste forme ed istituzioni vengano svolte regolarmente, più facilmente si conserverà la nazione: se vengano abolite o falsate, si preparerà quell' eccidio che potrà giugnere a sterminarla, con insensibili alterazioni e lungo tralignamento, ma finchè sussisterà l' unità di sangue, di lingua e di società, sussisterà la nazione.

Molto più accidentale, e però meno importante è l'elemento di *natural territorio*; il quale non può divenir necessario se non nei progressi di civiltà innoltrata; e può a seconda de' tempi, delle industrie, del numero, delle doti e di altri accessorii, a'varii popoli variamente adattarsi. Ondechè la Storia ne presenta le genti o nazioni primitive migranti di terre in terre; ed ora amplificanti, or restringenti i limiti de'lor territorii, senza cessar perciò d'essere quella tal gente o nazione determinata.

Non è però che molto non frutti ad un popolo la naturale determinazione dei confini che tanto concorre e all'unità morale coll'agevolarne le comunicazioni, e al sostentamento materiale col favorirne la produzione, il commercio, e alla sicurezza col difenderlo dagli assalti: ai quali sommi capi tutta può finalmente ridursi la serie de' beni sociali.

Importa dunque non poco ad una nazione l' aver il suo territorio ridotto a naturali dimensioni, il suo governo a forme non sol legittime ma proporsionate: quello però che le dà l' esser questa o quell' altra nazione è più propriamente l' aver in unica società *origine* e *lingua* comuni: queste mi sembrano costituir l' *essenza*, quelle le *proprietà*; proprietà essenziali nella sostanza, giacchè nazione senza *forme* e *territorio* ripugna; accidentali nella modificazione, giacchè una stessa nazione può variarli senza perdere la sua nazionalità.

§. II. *Prima conseguenza morale di questa definizione.* — Data così un'idea precisa di ciò che intendo per *nazionalità*, passo a proporre e risolvere alcuni problemi di natural diritto, nella cui discussione potrebbe di leggeri intromettersi quella oscurità perturbatrice, dalla quale proposi campar me stesso e i miei lettori, collo stabilir prima chiaramente l' *essenza* di ciò che forma il soggetto di nostre ricerche. È EGLI DOVER DELLE GENTI IL TENDERE AD ESPLICARE E PERFEZIONARE LA LOR NAZIONALITÀ'? Il rispondere scientificamente a tal quesito, mi obbliga a sciogliere altri non pochi: e in prima egli è evidente non potersi imporre a veruno l'obbligo di tendere ad obbietto ignoto, o senza mezzi adatti: onde vuolsi anzi tratto investigare *se le genti conoscano la lor nazionalità? e se possano procacciarne gl' incrementi?*

Ed ecco tosto uno di quei problemi cui la filosofica distinzione del Balbi sciorrebbe in un attimo, anzi neppur lascerebbe più sorgere o discutersi. Imperocchè nei tre significati proposti dal ch. Autore qual senso avrebbe il problema? domanderebbe forse se i popoli abbiano il diritto di promuovere gl' in-

crementi di loro schiatta parlante unica lingua? chi può dubitare ch' essa pure sia compresa nel *Crescite et multiplicamini*? — Domanderebbe se un popolo compreso entro i geografici suoi confini, abbia dritto di cacciar i confinanti per adagiarsi nelle lor posizioni a sè opportune e piacevoli? Non sembra problematica la risposta. — Domanderebbe per ultimo se uno Stato abbia dritto a sussistere e perfezionarsi? Anche qui la risposta è troppo evidente.

Il problema non può riuscire ambiguo se non quando l' idea di *Nazione* abbraccia complessivamente i varii elementi che si suppongono disciolti e voglionsi riunire. Allora potrà accadere che molte genti parlanti unica lingua tentino di congiungersi in unica società; che questa unità vogliasi assicurare entro opportuni limiti di territorio: nè apparirà a prima vista fin dove stendasi in tal bisogna il dovere e il dritto or di governanti or di governati. Prendiamo dunque l'idea di *Nazione* nel complessivo suo significato, e vediamo se sia sperabile che le genti conoscano la loro nazionalità, e possano promuoverne e perfezionarne gli elementi, consociandosi, sotto unico governo e in proporzionati confini, a quante altre, sgorgate da unica origine, serbano seco loro la lingua natia.

Se parlassimo qui delle genti primitive, le quali nel loro ingresso alla civiltà non conosceano lo stadio di lor carriera futura, egli è evidente che come esse mancavano di cognizione, così non potremmo loro imporre alcun dovere esplicito e deliberato 1. Se non che essendo i progressi della vita sociale effetti della natura umana, è facile il comprendere, che, astretti gl'individui di quelle genti a natural onestà, trovavansi obbligati a cooperare con tal mezzo agl'intenti della Provvidenza ordinatrice, senz' averne esplicita e chiara contezza. Or l' operare in tal guisa per un fine che non si conosce; non è, *rispetto a tal fine*, un atto morale soggetto a leggi, ma solo un atto spontaneo, di cui la natura ha determinato lo scopo; benchè atti morali sieno quelli con cui le leggi osservansi di natural probità, mirando al fine morale di onestà e felicità naturale. Dunque se parlisi delle genti primitive, niun dovere può loro imporsi di pensare alla ignota loro *nazionalità* futura; e ciò non ostante vi giungeranno un tempo, sol che secondino con naturale onestà gl'impulsi individuali: al che sono certamente obbligate.

Ma parlando del tempo in cui viviamo e del grado presente di nostra civiltà, chi può ignorare gl' incrementi possibili, mirando specialmente quelle nazioni che già vi s' innalzarono e ne gioiscono? Sembra dunque che tutti i popoli oggidì debbano caldeggiare i progressi di loro nazionalità.

---

1 Questo *mancavano di cognizione* è stato preso dal Gioberti per un'assoluta negazione; e pure l'Autore si spiega dopo tre linee dicendo, che non ne aveano *esplicito* e *chiaro* contezza: nel che il Gioberti conviene pienamente.

Non vi ha dubbio essere oggidì molto agevole a chi ha qualche cognizione ampia e filosofica del mondo, l'ideare progressi di civiltà e di nazionalità; ma il volgo privo almen per ora di queste cognizioni può egli oggidì alzarsi tant'oltre? Per rispondere a tal quesito vuolsi in primo luogo chiarire che cosa significhi *promuovere la nazionalità*.

Se la nazionalità consiste, come poc'anzi è detto, nell'unità sociale congiunta per comunità di origine, di lingua, d'istituzioni pubbliche e di territorio; esplicare e perfezionare la nazionalità altro non può significare se non esplicare l'unità sociale, la comunità di origine, di lingua, d'istituzioni e di territorio.

L'unità si può esplicare in due maniere volute l' una e l' altra dalla natura umana, cioè o per via di propagazione, come succede alla *famiglia* che propagasi in *gente;* o per via di aggregazione, come succede quando varie genti si congiungono *(si fondono)* a formar nazione. Si può perfezionarla, perfezionando tutte quelle istituzioni, specialmente politiche, che tendono a congiungere in uno stesso pensiero ed affetto, e perfino nelle stesse abitudini esterne gl' individui associati.

Esplicare e perfezionare la comunità d' origine, si fa col difendere la società contro le invasioni straniere, e col tutelare i diritti domestici, e specialmente la santità del coniugio, fonte perenne di legittima discendenza.

Esplicare e perfezionare l'unità di lingua si fa parimente in parte col difendere dall'invasione d'armi straniere, ma più ancora coll'inspirare affetto e riverenza agli antenati ed alle loro idee; le quali incarnate nella parola vengono trasmesse a'nepoti sotto forma nazionale, quando questi non s' invaghiscono soverchiamente di forme straniere: in parte poi si perfeziona coll' uso stesso in ogni pubblica istituzione, obbligando in tal guisa i cittadini ad usarla ed a perfezionarvisi.

Finalmente esplicare e perfezionar l' unità di territorio altro non è, secondo me, se non ciò che spiegherò a lungo fra poco (pag. 586 e segg.), cioè vegliar continuamente per cogliere opportune le occasioni di ampliare entro confini naturali, salvi a ciascuno i suoi diritti, il proprio territorio.

Ecco ciò che inchiudesi, a parer mio, nell'idea di *perfezionare* lo *nazionalità*. Or il volgo è egli capace d'innalzarsi a queste considerazioni? di esaminar nella storia le origini della propria gente, e delle genti vicine? di comprendere l'efficacia politica e la connessione logica delle pubbliche istituzioni successive? di regolar le guerre e le difese? di discernere le varie forme del linguaggio? di conoscere le proporzioni strategiche, civili, commerciali del proprio territorio? Occupato nell'agricoltura, nell'industria, nel commercio, poco o nulla egli sa delle genti straniere e della civiltà propria, quando questa trascenda la sfera privata del vivere onesto, nel quale ei si racchiude. Gli succede intorno alla nazionalità quel che intorno alla metafisica ed alla morale; delle quali ha il volgo quelle idee sublimissime che sono implicite nelle dottrine religiose, per le quali egli

diviene caparissimo di vivere da vero Cattolico, e di concorrere privatamente all'esplicamento regolare del gran disegno concepitone dalla Sapienza incarnata. Or così appunto il cittadino volgare opera per la civiltà nazionale, quando vive ordinatamente, senza comprendere filosoficamente ciò ch'egli va operando. Imporgli dunque l'obbligazione di caldeggiare esplicitamente, sotto l'aspetto poc' anzi spiegato, i progressi di sua nazionalità, sarebbe pretenderne l' impossibile.

Nè tornerebbe a conto alla società stessa l' ammettere a tale impresa coloro che della *vera civiltà* erroneamente opinando, l'idea di lei confondono coll'idea di *coltura materiale*: dal che poi nasce il sospetto in che molti entrano contro i progressi sociali ancor ragionevoli, atterriti dalle millanterie degl'irragionevoli. Tutti costoro o non conoscono la nazional civiltà, o non conoscono come debba promuoversi, o non ravvisano il dover di promuoverla; e però nè possono venirvi per moral dovere obbligati se non in quanto essendo obbligati a naturale onestà, e questa conducendo infallibilmente a perfetto incivilimento, come de' barbari testè si disse, trovansi obbligati al par di quelli a promuovere la nazionalità senza saper ciò che fanno.

Resta dunque cui possa imporsi un tal dovere morale sola una classe di uomini intelligenti e probi, i quali liberi da preoccupazioni di material interesse e di antipatie mal intese, possono conoscere il vero progresso di civiltà, la sua connessione coll' essere di nazione, e le condizioni proprie della nazionalità. Gli altri tutti sono *obbligati a ben vivere:* ed ecco infatti il dovere più certo che suole imporsi ai popoli in tal riguardo anche da coloro che di proposito ve li sospingono 1: ecco il dovere di cui più probabilmente ottener possono da tutti l'adempimento: ecco il dovere in cui più vasta può sperarsi ed efficace la cooperazione d'ogni ordine di persone dabbene, e specialmente della Chiesa cattolica 2.

Ma tornando a que'primi, fino a qual segno dovrem noi crederli *moralmente obbligati* a cooperare concordemente per compiere la *nazionalità* della loro gente riducendola ad unità di associazione, di lingua, di forme e di natural territorio? Direm noi esser dovere di ognuno che vede il ben pubblico, procacciarlo, e pro-

---

1 BALBO, *Speranze d'Italia*, cap. XI, § 9. GIOBERTI, *Primato*. D'AZEGLIO, *Casi ultimi* ecc.

2 Queste parole parvero al Gioberti attenuar soverchiamente il numero di coloro, che si adoprerebbero a promuovere gl'interessi nazionali. Dopo l'esperimento fatto, chi sa? forse egli stesso si persuaderà che l' avere voluto tanti imbroglioni brigarsi di questa bisogna, non ha promosso con vantaggio gl'interessi d'Italia: ogni sbarbatello, che sapea tener penna in mano, ogni chiacchierone, che avea polmoni da scuotere le moltitudini, diventò uom di Stato in Italia, ed aspirò a qualche giorno di Ministero *per ora*, s'intende, *del ben comune*. Metti, lettore, la mano alla coscienza, e dimmi se l' Autore non avea meglio provveduto ai pubblici interessi escludendo tutti costoro *dal* farci *tanto bene*. (Nota dell'Editore fiorentino).

cacciarlo con mezzi pubblici? Io so che molti oggidì ebbri di lodevole ma forse men regolato affetto, risponderebbero arditamente che sì; e darebbero del codardo, del traditore a chi, conoscendo il bene che recar potrebbe alla patria, stesse colle mani alla cintola sospirandolo senza operarlo. Ciò non ostante, se nulla io scerno, la risposta, anche rispetto ad uomini intelligenti e retti, dee proceder cautissima per una ragione triviale ed evidente, ma spesse volte obliata: ed è che il *ben pubblico* è scopo dell' *ordine pubblico*, e però nè può conoscersi a pieno, nè lecitamente promuoversi *con mezzi pubblici*, se non da chi è legittimamente costituito *ordinatore* della società; ovvero, se così vi piace, ancor dai privati, ma sotto la direzione del supremo Ordinante. Altrimenti o la società non avrà *un* ordine sociale, o quest' ordine *uno* dovrà nascere da molti principii: proposizioni l'una e l'altra tanto assurde, quanto è assurdo un essere senza *unità*, o un' unità prodotta dalla moltiplicità 1.

Infatti suppongasi lecito, anzi doveroso, che ogni uomo intelligente e retto procuri con pubblici mezzi il ben pubblico, tutti ci troviamo nell' alternativa o di chiarirci da noi medesimi stupidi o bricconi, o di contribuire con pubblici mezzi al pubblico bene. Sperare nell' universale tanta umiltà da collocarsi generosamente fra' primi, saria sperare un miracolo: ognuno si crede e capace ed onesto. Dunque o converrà stabilir un tribunale che determini chi sono gl'intelligenti e probi, ed eccoci tornati alla cooperazione di quei soli che vengono eletti dall' Ordinator Supremo della società: o permettere a ciascuno di usar mezzi pubblici per ottenere ciò che egli giudica pubblico bene, ed eccoci in una compiuta anarchia, ove *con pubblici mezzi* gli uni procacceranno ciò che altri impediranno; gli uni loderanno una legge come provvida, vituperandola gli altri come tirannica; gli uni vedranno un dovere ed una gloria, dove gli altri un delitto ed un' infamia: e tutti gli sforzi farannosi da tutti i partiti, anzi da partiti innumerevoli per trarre ciascuno a sè la lacerata opinione, e le braccia della ignara moltitudine: ed ecco distrutta dalla pluralità de' principii ordinatori l' unità dell' ordine sociale 2.

---

1 Anche qui consultate l'esperienza, e dite se l'Autore ebbe ragione. Il ben pubblico fu promosso in Europa da tutti con mezzi pubblici, i circoli, i conviti nazionali, la stampa libera, le dimostrazioni (e non erano sempre quelle di Euclide) operarono disordinatamente sul pubblico: ma con qual frutto? A Parigi e a Berlino tre o quattro mesi di stato d'assedio non riuscirono a liberar la società dagli estremi cimenti: in ciascuno degli Stati Italiani non vi ha uom dabbene che non gridi: « La stampa è sbrigliata, ci vuole un freno. » Or che vuol dire codesta parola, se non appunto che i mezzi pubblici debbono adoperarsi sotto l'influenza del pubblico ordinatore? Or che altro avea detto il P. Taparelli nella sua scrittura? Contraddizione veramente curiosa! Gli bandite la croce perchè vi predice tutto ciò che in appresso voi stessi eseguite, astretti dalla inesorabil natura delle cose. (N. d. Ed.)

2 Ed ecco come la misera Italia vide strapparlesi dalle mani la vittoria e l'indipendenza: gli uni con mezzi pubblici procurarono costituzioni, gli altri repubbliche; e chi confederazione, e chi fusione, e finalmente?...

Astrozioni! Metofisicherie! (esclamerà taluno men uso a filosofar sopra la società) ecco la solita stravaganza degli scienziati da gabinetto: negare colle teorie i fatti ! non vedere ciò che tutti oggi veggono !... Ciò che costui dice impossibile, disordinato, assurdo, non è quello appunto che fassi in tutti i governi liberi, ove ognuno e parla e stampa ed opera a ben pubblico, senza deputazione pubblica, eppur senza anarchia ?

Adagio, di grazia, non mi condannate inudito. Si fa ciò nei governi liberi, voi dite: or che cosa è governo libero ? Nel linguaggio moderno è quello ove il poter supremo sta presso la moltitudine, per conseguenza ogni individuo è investito d' una parte, piccola se volete, microscopica, ma in somma d' una qualche parte d' autorità; la qual parte , trafficata dall' ingegno e dall' attività, può crescere a dismisura e muover talora l' intero corpo della nazione. Qui dunque son io con voi pienamente d' accordo: ogni individuo è qui incitato a procacciare con mezzi pubblici il pubblico bene, perchè ogni individuo forma parte del pubblico ordinatore. L' obbiezione dunque, lungi dall' infermarla, conferma la mia dottrina: il ben pubblico dee promuoversi con mezzi pubblici dal pubblico ordinatore.

— La inferma, replicherete, la distrugge, la conquide: giacchè se colà *il fotto cammina* in armonia *col dritto*, ciò è accidentale: il fatto intanto cammina, e chiarisce falsa l' assurdità da voi obbiettata al nostro dettato, obbligante ogni buon cittadino ad operare con mezzi pubblici. —

Temo, a dir vero, mi si rinfacci aver io posto sul labbro dei miei avversarii una cattiva replica per prepararmi un facil trionfo: ma perdonino coloro che la riprovano, e credano, che se spingo all' estremo l' argomentazione, è solo per non parere di volerne scansar gli attacchi. La mia risposta è dunque evidente: credere che *il fotto cammini* con ugual facilità *a seconda* del dritto ed o *ritroso*, sarebbe un creder indifferente per la natura umana l' essere ragionevole o irragionevole : credere che una società, ove pochi hanno parte al governo , possa permettere tutto ciò che in libero governo si permette , sarebbe un mostrarsi profondamente ignaro dell' organismo vario nelle varie forme politiche, e della varia impressione che tali organismi producono sopra la società. L'esortare poi a *camminor col fotto o ritroso del dritto*, sarebbe un esortare a produr nazionalità col renderla impossibile, col diroccarne dall' imo le fondamenta, collo svellerne dalle ultime barbe ogni rampollo ; giacchè può dirsi nazione la material riunione senza congiunzion morale ? può darsi congiunzion morale se non *per comunità di dritto* ? e dove si appoggia la comunità di dritto se non all'ordine? come propaggina la società se non per via di giustizia 1 ? Abolir l' ordine e la giustizia è dunque un rendere impossibile la nazionalità.

---

1 È nota la definizione di Società pubblica (civitas) data da Tullio: « *Coetus.... iure sociatus:* » togliete quel *iure*, avrete distrutta la Società.

Sicchè, se il più degli uomini non è capace d' intendere le prime nozioni della moderna nazionalità; se, fra i capaci d' intendere, molti aberranti per tumulto d'affetti son incapaci di beo volere; se tra' ben volenti saria pericoloso, non che comandare, permettere che tutti a beu pubblico *pubblicamente* operassero; resta solo che al pubblico bene ciascuno nel proprio cerchio rettamente operando concorra: i privati coll' opera lor privata, i pubbliei ordinatori con opera pubblica.

Nè manca a' primi ove ben impiegar loro industria; perocchè oltre il concorrere al ben pubblico con privata onestà, essi hanno fra mano quel gran mezzo di *privato* rimostranza, non interdetta mai a niun suddito in dritto; in fatto poi interdetta talvolta, non tanto, come dicon eertuni, dalla tirannide di chi governa o dalle cabale di chi lo cinge, quanto (almen per lo più) dalla timidezza, viltà, dappocaggine di chi teme avventurar qualche privato interesse, se ai grandi si renda fastidioso in segreto (chè il farlo pubblicamente ha tal compenso d' aura popolare e di speranze, da equilibrarsi co' pericoli opposti). Al che se riflettessero certi animi generosi, io credo che, invece di scagliare ai Principi colla stampa furtiva rimbrotti che aizzino i sudditi a risentirsi e fremere e invece di millantare in pubblieo pericoli e catastrofi teatrali, affronterebbero in privato con rimostranze ragionevoli disgusti e perigli reali, per tentare più meritoriamente un vero ben pubblico nelle vie dell' ordine e della giustizia, senza renderlo impossibile, esacerbando coloro che debbono procacciarlo con leggi migliori, e coloro che debbono ottenerlo osservandole volenterosamente 1.

Non così chi governa le pubbliche sorti. Chiamati costoro dalla Provvidenza a promuovere il pubblico bene, dovranno, se l' unità nazionale è un bene (e chi può dubitarne?) promuovere con ogni ordinamento approvato dall' onestà l' unità nazionale, alla quale ogni popolo è dalla natora stessa invitato, incitato, sospinto per una invincibile necessità. Imperocchè, e chi non vede nella storia questo progressivo incremento di famiglie in tribù, di tribù in genti, di genti in nazioni, di nazioni piccole iu maggiori? Chi non ne vede la causa materiale nella forza propagatrice, la causa morale nell' istinto diffusivo del vero e del bene? L' idea stessa di *Società* non ci dimostra la tendenza naturale delle

---

1 Quando penso alle qualità personali dei Principi Italiani nel momento dell' insorgimento, queste considerazioni del P. TAPARELLI mi sembrano raddoppiar di evidenza. Sotto quali Principi si brandirono le armi per ottenerne libertà e franchigie? In Piemonte alla fermezza di Carlo Felice era succeduta la generosa indulgenza di Carlo Alberto; in Toscana si ebbe la sfrontatezza di gridar tiranno quel Leopoldo, che al popol suo sacrificò tutto fuorchè la coscienza. In Roma poi. . . oh Dio! chi può frenar la penna quan-

minori associazioni ad ampliarsi 1, a mescersi, ad unificarsi, o come dicon certuni, *amalgamarsi*? Non è ella la Natura e il Divino Autor suo, che col crescere del numero fa sentire nuovi bisogni, vagheggiar nuovi ordinamenti? che colle nuove brame congiugne famiglie e genti divise? che nel congiugnerle mesce le generazioni seguenti in un sangue solo, e trasforma in una lingua derivata molte primitive? che manifestando loro il nobilissimo scopo del *ben comune* nell' ordine, stringe con nodo intellettuale e morale gli animi, e vi desta l' unità di quello *spirito pubblico* che dà vita alla nazione novella?

L' unità nazionale è dunque voluta dalla natura; ed è voluta con tanta forza ed evidenza, che quasi potrebbero i reggitori de' popoli credersi dispensati dal procacciarla, per essersi Natura stessa addossato tal compito. Ma no; chè negli ordinamenti sociali ella volle lasciare all' uomo ancor la sua parte, come nel progresso individuale: e però siccome la forza assimilatrice e riparatrice dell' animale ancor lascia all' ingegno umano gran bisogna ne' mezzi d' igiene e di terapeutica con cui essa coopera, siccome la robustezza dell' artigiano e del contadino rende il centuplo col sussidio della meccanica e dell' agronomia; così la naturale inclinazione ad ampliare l' associazione e stringere i legami fra popoli, molti conforti aspetta dalla cooperazion di coloro che posti al timone governano sapientemente sotto il soffio di naturale impulso la pubblica nave.

A questi corre dunque il dovere di promuovere, secondo le leggi di *onesto ed avveduta* politica, i progressi delle varie genti verso quelle *forme* e quei *confini* in cui meglio potrà ottenersi e tutelarsi la morale e materiale unità 2. Gli altri individui delle nazioni *debbono* cooperarvi col perfezionarsi nell'ordine ove Provvidenza li collocò, e col proporre a chi può valersene quei mezzi pubblici che dal pubblico Ordinatore, e sol da lui, e sotto la norma di lui, debbono adoperarsi. Bellissime dottrine d' ordine, dirà taluno, bellissime speculazioni a tavolino! ma in pratica qual ne sarà il risultamento? Se mentre da un canto chi dee promuovere la nazionalità, nol fa perchè non sa o non vuole, d'altro

---

do vede incalzato il mansuetissimo Vicario dell' Agnello Celeste dal pugnale assassino di quei medesimi, che, sottratti dalla sua clemenza sovrumana al capestro ed al remo, aveano giurato nel paterno amplesso di lui di non cospirare? Sciaurati! Spingerete voi l'impudenza a sostenere che codesti regnanti erano inaccessibili alle voci del vero, agli affanni del misero?

1 Società significa *unione di molti esseri intelligenti:* dunque, quanto più numerosi son questi intelligenti, e quanto son più uniti, tanto la società è più perfetta. Or ogni essere tende a perfezione: dunque la società tende ad amplificarsi ed *amalgamarsi*.

2 « Razionalmente parlando, il moto « progressivo dovrebbe sempre veni- « re dal poter supremo della Nazione. « Però i governi illuminati debbono « considerar le riforme come debito « dell' ufficio loro ». (TABARRINI nel *Contemporaneo*. Roma 3 Aprile 1847).

Vorrei sapere per qual ragione la proposizione medesima nel TABARRINI è verità incontrastata, nel TAPARELLI è servilità austriaca?

canto chi saprebbe e vorrebbe non dee farlo perchè gli viene interdetto ; qual rimane speranza alle nazioni di conseguire l' intento a cui mirano per natura?

Obbiezione senza dubbio di qualche forza, almeno apparente; ma in realtà debole appunto per la soverchia sua portata, non essendo altro che una forma particolare di universalissima difficoltà, che tenderebbe a mettere in forse tutto l' ordine morale. In fatti che altro dice lo spadaccino per sostenersi nel dritto di sfidare l'oltraggiatore? « Che mi state a parlare di tribunali per difender l'onore, se cotesti togati neppur capiscono l' onor della spada? se non fanno giustizia? se la giustizia fatta da loro non lava l'inginria? Ho dritto all'onore, dunque ho dritto alla spada ». E non è questo medesimo l' argomento con cui il ch. Haller sostiene la vendetta privata ove i tribunali son lenti a far giustizia? E non potrebbe il medesimo raziocinio applicarsi ad ogni altra forma d' oltraggi e di torti che nella società si ricevano, e non vengano dall' autorità ristorati?

Quando natura vi dimostra una legge di costante relazione sociale, sempre può succedere che si manchi dall'una delle parti: pretendere che in tal caso la controparte abbia il dritto di rappresaglia, egli è uno scambiare la legge suprema del Creatore coordinante gli uomini, coi contratti speciali in cui questi legano liberamente sè stessi. Qui sì, poichè l'assenso libero fu condizionato al patto, l'infrazione di questo porta l'annullamento del consenso. Ma quando il consenso di due individui non è patto libero, ma è esecuzion doverosa della legge suprema del Creatore, da lui promulgata in vantaggio di tutta l' umana famiglia, allora l' infrazione di un suddito ribelle non autorizza la ribellion d 'altro suddito. E così certamente la pensano in altre materie quelli stessi di cui sto sciogliendo gli argomenti; ed allo spadaccino che non trova abbastanza sicuro il suo onore, ed all' offeso che vuol vendicarsi perchè abbandonato da' tribunali, ed a chiunque insomma volesse nella società farsi giustizia da sè medesimo, rispondono autorevolmente non esser possibile che in questo mondo non succedano ingiustizie, ed appunto per questo aversi Dio riservato un tribunale nell' altra vita, inevitabile, infallibile, imparziale, inesorabile: ma qualsivoglia torto privato esser male immensamente minore di quel disordine che desolerebbe la società tutta quanta, se ad ogni privato si commettesse il giudizio e la riparazione de' torti suoi proprii.

Or non è questo appunto il raziocinio da me opposto poc' anzi contro chi consente ad ogni privato il promuovere a modo suo con mezzi pubblici gl' incrementi sociali?

Se non che in favor mio l' argomento medesimo ha ben altra forza in materia pubblica di quello che attribuii poc' anzi a' miei contraddittori in materie private. Imperocchè quando trattasi di ordine pubblico sempre si vuole avvertire altro esser l' obbligo imposto al privato dalla legge morale, altro l' andamento che prendono le cose pubbliche, guidate da quella Provvidenza giustissima, che delle colpe stesse degli uomini si serve a perfezionare l' ordine uni-

versale. Ben può il moralista a sua posta predicare agli uomini il dovere di sopportare, le leggi dell' ordine universale, le speranze e i timori di un avvenire eterno; non per questo cessano di fremere nel cuore le passioni, e d' aizzare l' offeso alla resistenza; e poichè nella moltitudine più sono gli stolti 1 che i savii, e i savii stessi si riscaldano fermentando col calor degli stolti; però a malgrado di tutte le prediche del filosofo, anzi pur del ministro evangelico, le passioni riscaldate servono tosto o tardi in man della Provvidenza di terribil riparo ai pubblici torti. Talchè mentre ai privati si predica tolleranza delle ingiustizie senza speranza di vederle ristorate; chi predica tolleranza de' torti pubblici e chi pazientemente sopporta, sente fremersi intorno, vendicatrici de' torti medesimi per parte dell' inesorabil Giustizia eterna, le passioni d'una moltitudine furibonda. Il rimedio de' torti pubblici hasselo dunque serbato nei tesori dell' ira sua la Provvidenza; e ce ne intenta ella medesima l' inesorabil minaccia con quelle parole: *Necesse est ut veniant scandala.* Ma ad impedire che ci credessimo autorizzati perciò ad entrar noi medesimi per libera nostra elezione nelle vie di questo scandalo necessario, soggiunse tosto: *Vae autem homini illi per quem scandalum venit.*

L' obbiezione dunque non ha forza perchè troppo universale; perchè nella sua universalità, se si applicasse, sovvertirebbe ogni ordine sociale; perchè nel caso nostro particolare l' inconveniente obbiettato ha un rimedio di cui mancano gli avversarii, quando pur comandano la tolleranza dei torti.

Che se al di sopra della pubblica autorità si rimirasse sorgere l' autorità internazionale, nuova e gagliardissima, ma a me non necessaria risposta ricever potrebbe, come vedrà il lettore, l' obbiezione già a parer mio pienamente risoluta [1033].

§. III. *Seconda conseguenza morale* — Abbiamo detto del promuovere la nazionalità: siegue, problema esso pure intricato e caldo di mille affetti, il quesito se alla nazionalità vada necessariamente congiunta l' indipendenza? se procurando la prima, procurar debbasi ancor la seconda? e con quali mezzi debba procurarsi?

Entriamo pure arditamente in questo secondo arringo: chè l' animo retto e indipendente da interessi privati non ha ragioni di dissimulare o tacere il vero.

La prima parte del quesito può ridursi ai termini seguenti: « Una nazione può ella dipendere da un' altra? o almeno da un principe straniero »? Quesito *della natura* assai diverso dal problema *dell' utilità:* questo domanderebbe *se torni a conto il così dipendere;* noi domandiamo adesso se tal dipendenza *ripugni alla natura* di nazione. Diverso parimente dal famoso problema della rea-

1 *Stultorum infinitus est numerus* Ecclesiastes Cap. I.

zion popolare: questo domanderebbe se un popolo mal governato abbia diritto di resistere al principe: quello domanda se anche ben governato, possa sottrarsi al principe per questo solo ch' egli è straniero? E la risposta parmi evidente dopo chiarita la definizione di *nazionalità*, la quale abbiam riposto principalmente nella costante unità di associazione, di lingua e di schiatta, poi nell' esplicazione regolare delle forme ed istituzioni sociali, e nella natural limitazione del territorio. Chi non vede poter una nazione obbedir ad un'altra, conservando codesti elementi, come negli antichi imperii soleva accadere, ed accadde frequentemente nel medio evo, quando popoli disparatissimi viveano sotto un governo d' un principe stesso? Al quale non di rado eransi donati spontaneamente sperandone protezione ed aiuto, tanto eran lungi dal credere perduta, nel darglisi, la lor nazione!

Anzi, se ben si mira, solo col dipendere di alcune nazioni da Principi stranieri fu possibile che si formasse, e così solo acquistò le presenti compiute e proporzionate sue dimensioni, ogni più fiorente nazione europea; congiungendosi, per esempio, la Scozia all' Inghilterra, Aragona, Navarra e Castiglia colle provincie ed isole annesse formando il reame di Spagna, e così dei varii Stati suoi integrandosi la Francia ed altre delle principali nazioni, composte non di rado di genti, non che d' origini diverse, talora anche d' affetto nemiche. Talmente che se la indipendenza fra le nazioni dovesse riputarsi impossibile, impossibile verrebbe a rendersi quasi ogni loro incremento 1.

Se non che per l' equivoco accennato sul principio di questa dissertazione, usandosi talora la voce *nazione* in significazione moderna per indicare *unione d' uomini in civiltà sociale sotto regolare governo* (come definisce il citato vocabolario di Napoli); potrà forse taluno negare il titolo di *nazione* ad un popolo che *per sè* non governisi. Ma un tal rifiuto, privo di appoggio nella natura delle cose, e nella storia delle genti, non avrebbe altro sostegno che la gratuita asserzione d'un vocabolario o d'un sistema ideale e vacillante. Onde per sè l'essere di nazione può sussistere anche sotto governo straniero.

Ma se una nazione conservar può l' esser suo nazionale benchè dipenda da un' altra, non però dovrem negare che le ragioni di politica utilità la dissuade-

1 Notate infatti che abbracciato da molti codesto principio della *indipendenza ad ogni costo*, l' Italia fu per regredire, anzi regredì veramente verso l' antico municipalismo, poichè già cominciava a formarsi in maggiori unità; e Savoia minacciò di separarsi dal Piemonte a cui s' era un tempo sì caldamente affezionata; e Genova cominciava a fremere contro un Principe pure a lei sì benefico; ed altri municipii ancora avrebbero proseguito il regresso con logica inesorabile, se non fosse troppo evidentemente assurdo il principio.

ran sempre altamente dal farsi ligia mai a gente straniera: ed a tal gente specialmente, di cui la lingua, le istituzioni, la giacitura, il genio, le abitudini rendano poco meno che impossibile la *fusione* in una sola nazione. Lo stringersi in tal relazione sarebbe un recidersi da sè stessa la speranza di crescere con accessione più omogenea a quell' ampiezza di associazione, a cui, come sopra è dimostrato, vien incitata dalla sua stessa natura ogni gente. Ondechè se alcuna di esse abbisogni, per ottener protezione, di farsi ligia a stato più potente, tal dovrà eleggerlo che le prepari speranze di utile *fusione* e di salda *nazionalità*.

Vuolsi per altro osservare altro essere il vincolarsi spontaneamente in relazioni disparate ed *eterogenee* (mi si permetta il vocabolo), altro il trovarvisi vincolato da combinazioni anteriori e fatali. Le nazioni come gl' individui, vanno soggette a tali influenze che formano parte importantissima di quella natural provvidenza con che *l' Altissimo scomparte le genti* 1; nè di queste può ragionarsi come delle spontanee dedizioni, nè chi sconsiglia le seconde dovrà sempre infranger le prime. Ond' è che nel rispondere alla seconda parte del quesito vuolsi richiamare preventivamente la vera dottrina intorno alla dipendenza dei popoli, e stabilir il teorema *del dritto*, non già quello del *tornaconto:* giacchè il vero, il supremo *tornaconto* de' popoli come degl' individui, è sempre l' osservanza del dritto, dell'ordine, senza cui i popoli al par degl' individui perirebbero; anzi, diciamo meglio, prima i popoli che gl' individui, giacchè questi hanno pure un loro esser fisico consolidato dalle forze fisiche e fisiologiche; ma l'esser de' popoli, in quanto *società* di famiglie, tutto consiste nell' ordine di relazione e nella morale del dritto che le custodisce.

Trattandosi dunque di decidere se chi dee promuovere la nazionalità de' popoli, promuover debbane ad un tempo l' indipendenza, vuolsi in prima distinguere l' indipendenza già posseduta, la quale certamente si dee promuovere e perfezionare, dall' indipendenza non ancor posseduta, che dovrebbesi a forza d' ingegno o di braccio novellamente conquistare. Qui la risposta dipende dalle dottrine intorno al dritto di possedimento politico, attribuito da certuni inalienabilmente ad ogni nazione con quei notissimi aforismi enfatici: « le nazioni non si regalano o vendono come branchi di pecore: la schiavitù è del pari antinaturale pe' popoli come pe' privati ecc. » Da' quali aforismi per ultimo si vuol dedurre a favor d' ogni nazione il dritto di rivendicarsi l' indipendenza, sia che le venisse tolta, sia che mai non l' abbia ancor posseduta.

Prima di trattar la quistione, a chi esclama *non esser venali, non soggetti a schiavitù i popoli*, farem notare, ben potersi avventare oratoriamente codesti

---

1 *Quondo dividebat Altissimus gentes.* Deuteron. C. XXXII.

aforismi nelle pubbliche declamazioni, ma filosoficamente non reggere a martello. Imperciocchè niun uomo assennato pretenderà mai fra le genti cattoliche *vendersi i popoli* o *cader in ischiovitù* quando o cedesi da un governante, o da un altro acquistasi il dritto di governarli. L'uomo non è mai, secondo ragione, *cosa* d'altro uomo, ma se *coso* può dirsi, egli è sol *cosa* del suo Dio, per cui solo è creato; talchè, se un popolo volontariamente e con pienissimo consenso di ciascuna testa ad un principe qualunque si donasse, non però verrebbe mai a potersi dire *cosa* di lui: il principe avrebbe dritto a governarlo, vale a dire procacciarne il ben comune, ma non ad usufruttuarlo ordinandolo al bene di sè solo. Or direm noi frattanto, che *il dritto di governarlo* non apparterrebbe a quel principe, non sarebbe *cosa* del principe? E questa *cosa*, questo dritto perchè non potrebbe trasmettersi come ogni altro, qualora il popolo donante avesse anche questo conceduto al donatario? E ciò ch'io dico nell'ipotesi di una volontaria dedizione, egli è chiaro potersi applicare ad ogni altro *legittimo* possesso del dritto di governare: in tutti i governi il dritto di governare è *coso*, benchè la società sia *personale.*

Si dirà forse, mai non potersi da uomo alcuno acquistare tal dritto? Basta la più leggiera idea di filosofia sociale per abbattere tal pretensione. Imperocchè la società non potendo esistere se non in forza di una unità che stringa e leghi intelletti e volontà; in ogni società deve esistere il dritto di legare menti e volontà, ed è quello appunto che chiamasi autorità.

Ma quest' autorità che governa è ella un' astrazione? certo che no: le astrazioni non parlano: dovunque esiste società esistono dunque individui che *hanno dritto* a governare. Il negare la possibilità di tal possesso, egli è un negare la possibilità della società.

Ogni società che esiste ha dunque per necessità di sua natura un governante, un uomo cioè a cui si appartiene tal dritto. Or ditemi che vuol dire *gli appartiene*? Non significa appunto ch' egli può escluderne ogni altro? Il dritto dunque di governare è cosa sua, è sua proprietà benchè il popolo governato non possa dirsi nè cosa nè proprietà.

Ma questa proprietà come s' acquista? Colla elezione popolare, gridano certi animi avvezzi a modellar la natura sul lor cervello, invece di modellare i pensieri sulla natura: e se essi avesser ragione, tutte le società sarebber coniate ad un medesimo stampo 1. Ma la sapienza del Creatore qual infinita varietà non presenta come nel fisico, così nel mondo morale? Il possesso d' autorità, come ogni altro dritto, nasce da fatti svariatissimi: se un possidente riceve gente a con-

---

1 Queste materie son trattate nell' *Esame Critico* P. 1, c. 2 *suffragio universale* e c. 3 *del possesso dell' autorità*.

vivere seco lui dimesticamente nella sua casa o nelle sue terre, se un nocchiero toglie a suo carico ciurma e passaggeri, se un capitano con milizia assoldata s'addossa la difesa d'un territorio; in quella casa, in quelle terre, in quella nave, in quell'esercito, sarà certamente qualcuno che ha dritto d'ordinare gli altri a ben comune. Ma chi? vorrei saperlo da chi gridava non vendersi, non essere schiavi i popoli: vorrei sapere se l'albergatore dovrà esser governato dall'ospite, il nocchiero dal viandante, il capitano dal soldato, il maestro dallo scolare, e così via via? .... Il che se a lui parrà, come a me, assurdo e ridicolo, dovrà consentire darsi dei casi in cui, senza essere nè *venduti* nè *schiavi*, molti uomini debbono obbedienza ad uno che le circostanze costituiscono in possesso dell'autorità, affinchè tutti egli guidi per le vie dell'ordine allo scopo sociale.

La società dunque non viene a rendersi *schiavo* coll'obbedire a principe straniero, finchè questo la ordina al ben sociale di lei, conservandole l'esser suo, la sua lingua, le sue istituzioni ecc. Giacchè il vero *schiavo*, quello in cui favore grida altamente Natura condannandone gli oppressori, egli è un *uomo ordinato nell'esser suo al bene d'altro uomo*, un uomo immolato al suo simile; onde una nazione ordinata al bene suo proprio non è schiava: schiava sarebbe, se si ordinasse al ben privato del solo suo principe, ovvero al ben di popolo straniero.

La quistione che abbiam per le mani può dunque ridursi a quest'altra forma: « È egli possibile, ripugnante alla natura delle cose che un principe stesso governi parecchie nazioni, procacciando a ciascuna di esse il ben pubblico al quale ella ha dritto? » Se ciò fosse impossibile, niun popolo mai avrebbe potuto soggiacere a principe straniero, giacchè niuno potè mai rinunziare il dritto innato d'ogni società al ben pubblico.

Or io domando: fu legittima, per esempio, l'unione della Navarra alla Francia, dell'Aragona alla Castiglia, della Scozia all'Inghilterra, della Terraferma alla Repubblica Veneta? fu lecito ai Siciliani donarsi agli Aragonesi, lecito a' Corsi obbedire alla Francia? E il comando di questa nell'Algeria è egli legittimo, o dovrebb'ella piuttosto lasciar risorgervi la pirateria e la *Cosouba*? Reco questi esempii svariati, non già per affermarne la legittimità in ogni parte, ma perchè veggasi l'impossibilità di sostenere *assolutamente* essere ingiusta, illegittima ogni dominazione straniera: se volete difendere una tal conclusione, dovrete cancellar ogni storia, abolir ogni teoria. La difendete nella sentenza della *Sovranità popolare*? dovrete negare che quei popoli poteron donarsi: in disdoro del *dritto di conquista*? ridurrete i popoli inciviliti sotto la scimitarra de' barbari. Direte forse che la Scozia es. gr. potè congiungersi all'Inghilterra perchè erano unica nazione? Risponderei che sono oggidì, ma a quei tempi non erano: perocchè assai maggior divario correa a quei dì tra la Scozia Caledonia e Presbiteriana, e la Normanna e l'Anglicana Inghilterra, che non tra Polonia e Germania un secolo fa, che non oggidì tra Belgio e Francia. Ma fatta l'unione,

si operò insensibilmente la *fusione*, e divennero un solo popolo quei che due furono un dì, e quasi nemici, e che mai non sarebbero divenuti un solo, se non avessero ammessa una qualche scambievole dipendenza fra popoli.

Dalle quali pratiche osservazioni parmi risultar una conclusione teoretica: la *nazionalità fra varii popoli* essere molte volte preceduta da diversità e per conseguenza da soggezione dell' uno all' altro; la qual soggezione può talor esser giusta; e, anche non giusta, è per lo più alla nazionalità futura preparazion necessaria. Talchè se ogni soggezion di tal fatta volesse dirsi illegittima, i piccoli stati de' popoli fanciulli, quando ogni città formava un regno, mai non avrian potuto legittimamente incentrarsi in maggior civiltà: e incentrativi talora per violenza, sempre avrebbon dovuto dibattersi per riacquistare la perduta lor nazionalità, come si dibatte oggidì la Polonia, come dibatterebbesi il Belgio se l' assorbisse la Francia.

Or io domando: perchè si dibatterebbe il Belgio, e non si dibatte oggidì la Provenza, non la Navarra, non la Borgogna, o la Lorena, non la Corsica stessa semi-italiana? Cercatene ragioni a vostra posta, non altra, cred' io, ne troverete se non quest' una: il dritto collega in un sol corpo quel gran reame, e figlia del dritto, la pubblica tranquillità. Parla dunque ed impera, riconosciuto dai popoli, un dritto per cui vengono essi talvolta fra lor consociati, benchè di schiatta, di lingua, d' istituzioni, di genio affatto diversi, e da tal dritto preparasi la nazionalità, non dalla nazionalità producesi il dritto. Che se la provvida Mente creatrice non avesse istillata nell' uom ragionevole l' associatrice onnipotente idea del dritto, il *nazionalismo*, ridotto alla grettezza dello spirito municipale, rilotterebbe perpetuamente ad estendere le relazioni sociali (se non per via di conquista e d' oppressione), come appunto accader veggiamo fra Barbari, anzi anche in tutte le nazionalità nascenti; giacchè i popoli limitrofi, emuli per lo più ed avversi, mai non consentirebbero, non astretti dal dritto, a formar coi vicini *una sola nazione*. Sebbene che parlo io di nazionalità nascenti dopochè l' Europa non che l' Italia ci han dato quello spettacolo di grettezze municipali che avrebbono fatto sorridere per compassione, se fosse stato possibile frenar lo sdegno? Diciamolo colle parole di un liberalissimo: « Come se fosse poco l' aver suscitate questioni de' principii politici, nacquero anche questioni d' interessi municipali, quella precedenza cioè di Torino e di Milano per capitale del *regno dell' Alta Italia*... L'Ungarese voleva esser libero, ma oppressore dello Slavo e del Valacco. Il Viennese voleva esser libero, ma opprimere e lo Slavo e il Valacco e l' Ungaro stesso e l' Italiano. . . Mal si cerca la libertà propria comprimendo l' altrui 1. Il dritto dunque è il grande stromento d'as-

1 Andreozzi V. di Carlo Alberto pag. 124. Ecco come si riuniscono i popoli quando non si rispetta il diritto! I forti opprimono i deboli, i deboli tentano sprigionarsi dai forti.

sociasione e di nazionalità, e ne predispone gli elementi anche fra lor ripugnanti come la vitalità associa nell' unità di fibra e di organismo sostanze chimicamente fra lor contrarissime.

Queste dottrine se vengano ammesse, sembrano recar molta luce nella quistion principale da noi proposta: « se chi dee promuovere la nazionalità promuover debba eziandio l' indipendenza ». Merceechè essendo il *diritto* nell' umana società motore supremo, ei si fa evidente dover la risposta distinguere le varie condizioni dei popoli, ed in ciascuna prima d' ogni altro interesse porre in salvo la giustizia. Certamente se un popolo vien tenuto in soggezione *indebita*, la nazionalità avrà diritto alla indipendenza: ma se un diritto riconosciuto *ob ontico* dalla nazione, autenticato dalle transazioni internazionali, usato giustamente da chi n' è investito, tenga da lungo tempo una nazione o qualche sua parte sotto la dipendenza d' un' altra; allora il voler ad un tratto sprigionarla da tal soggezione, gridando che ogni nazione debb' essere indipendente, egli è un volere che il dritto ceda alla geografia, alla lingua, al commercio e ad altrettali motivi d' importanza materiale : di che certamente avranno ribrezzo quegli animi generosi, cui vero amor di patria mal governato trasvia.

— Voi dunque, dirassi, concedete da un canto esser bene grandissimo la nazionalità indipendente, esser anzi naturale invito quel che vi chiama le genti; e volete frattanto vietar loro il seguir tale invito , volete arrestarne i progressi; contenerle ne' limiti non naturali di una monca società ! ! — No certamente: lungi dal contrastare alla natura suoi dritti, io miro a tutelarglieli interi contro i violatori. Imperocchè, avvertasi essere da natura, come la propensione ai beni materiali così la riverenza al dritto, ed in amendue le propensioni imprimersi per man di natura, come la direzione del movimento, così la sua celerità: il divin suo Fattore, quando stese l' opra sua nello spazio, la continuò eziandio nel tempo: onde ne offende ugualmente gl' intenti chi vuol prematurarne l'arrivo, e chi limitarne l' ampiezza.

Mi spiegherò con un paragone (ben inteso che somiglianza non è identità). Anche i dritti individuali e domestici hanno una natural direzione tendente a certa determinata ampiezza: il padre di famiglia, per esempio, a misura che gli cresce la prole, mira ad allargarne l' abitazione e le terre, e ve l' invita natura; natura invita il possessor di un fondo a cingerlo di mura per sicurezza , natura spinge il possessor d'una casa ad alzarne le stanze, ad illuminarla con fenestre, e derivarne gli stillicidii: direm noi però che possan costoro soddisfarsi a lor talento senza badare ai vicini ? Niuno oserà asserirlo. E perchè? perchè possono i vicini arrestare con opposti dritti più gagliardi il dritto che tende ad ampliarsi: perchè l'anterior possesso dee rispettarsi , se non vuolsi sossopra la società. Ma che ? dovrà forse però il padre di famiglia cessar dal pensiero di dilatarsi , i possessori di fondi o di case dal custodirli e migliorarli ? Mai no: ma aspettando il destro , aggiungendo l' insinuazione., combinando gl' interessi, contraccam-

biando servigi e sacrifizii, ciascuno potrà a tempo opportuno ottenere dai vicini il consenso a ben proprio, concedendolo egli stesso opportunamente a vantaggio altrui. Il che riuscirà tanto più agevole quanto che il vantaggio dell'uno è non di rado vantaggio anche dell'altro: ondechè il progresso dell'ordine civico produce a poco a poco un certo equilibrio in cui tutti riposano, e godono più o meno, secondo la maggiore o minore accortezza con che ciascuno sa, senza offesa della probità, ravvisare e cogliere l'occasione fugace di promoovere i proprii interessi.

Nell'accoppiar questa accortezza con illibata probità consiste l'ideal perfezione di domestica economia: nell'accoppiare una simile perspicacia colla perfetta rettitudine di giustizia consiste la grand'arte di condurre a maturità i naturali destini delle genti. Chi non vede o trascora i beni materiali, a cui lo invita natura, perderà per ignoranza o dappocaggine la perfezione loro materiale; ma chi, vedendoli o volendoli, vi si avventa all'impazzata, senza rispettar il dritto che gl'interocia la via, arrischia una coll'ordine morale ogni bene ancor materiale, e gitta nel consorto sociale quel tizzone ardente che tutti i legami fia per ridurne in cenere.

— Ma la nazional libertà è voluta da natura. — Sì: ma voluta ancor più la riverenza al dritto: è voluta, sì: ma a suo tempo: è voluta, come voluta agl'individui la lor libertà, alle famiglie il progresso de' loro averi, alle fabbriche il comodo accesso, la libertà di prospetto, l'esenzione da piogge e nevi. Sì: tutto ciò è richiesto *dalla natura delle cose*; ma l'osservanza de' dritti è ordinata *dalla natura dell' uomo.*

Ed ecco perchè mi portai poc'anzi difensore del natural dritto nazionale all'indipendenza, quando proposi di arrestarne o piuttosto regolarne il corso a norma dei dritti altrui. Se volle natura che l'uomo maturasse per via di ragione i proprii destini, laddove il bruto giugne a' suoi seguendo puramente l'istinto; determinar le leggi del sociale incremento per via di puro istinto o di puro interesse, egli è un ridurre la società umana ad andamenti brutali, e però un darle impulso *contrario alla pienezza di sua natura :* la quale abbraccia bensì anche le parti materiali, e però vien *mossa* da impulsi d'istinto e d'interesse; ma le subordina alla parte intellettiva, e però vien *diretta* da impulsi morali. Questa subordinazione, ammessa ormai in teoria da tutti i pubblicisti, ha fatto ricevere in tutti i codici l'inviolabilità de' dritti nello straniero come nel cittadino; e sarebbe oggidì un anacronismo nel foro civile la distinzione de' codici secondo la schiatta, parlando la giustizia egualmente in favor del cittadino e dello straniero per tutelarne, quali che ci si sieno, i dritti vigenti. E chi mai oserebbe infatti ad una sentenza legale opporre oggidì l'eccezione « costui non merita giustizia perchè è straniero ? » Applicate il principio medesimo all'ordine internazionale, e dovrete riconoscere fra' popoli ugual dritto ad ottener giustizia a *norma dei fatti;* e comprenderete che la dottrina fin qui sostenuta è una semplice applica-

zione internazionale di quella *uguaglianza avanti la legge*, di cui più bella conquista non so se vantar possa la civiltà moderna.

Riepiloghiam brevemente il fin qui detto del dritto delle nazioni all'indipendenza. La *nazionalità* mira senza dubbio a tale intento, giacchè l' identità di lingua e di schiatta, le proporzioni d' istituzioni e di circoscrizion topografica, tendono a darle un' unità distinta ed autonoma. Ma questa tendenza lentamente matura e progredisce in mezzo ad un conserto complicatissimo di dritti e doveri civili, politici e religiosi; i quali costituir possono legittima dipendenza di questa o quella gente da altre autorità diverse da quelle a cui per ultimo ciascuna dovrà aderire per ottenere fra le nazioni la regolare sua posizione. Pretendere che non mai possa dirsi *legittima* tal dipendenza sarebbe un abiurar ogni tradizione storica, ogni teoria filosofica: pretendere che, legittima o no, possa scuotersi arditamente per ridurre le genti alle naturali lor condizioni egli è un subordinare il *natural-ragionevole* al *natural-materiale*. Il procacciar dunque indipendenza nazionale è dover di chi regge i popoli; ma il modo di procacciarla vien determinato dai dritti de' popoli confinanti: e farebbe trista opera di civiltà chi que' dritti conculcasse quando si oppongono alla geografica circoscrizione o alle morali affezioni, giacchè, seguendo gl' istinti dell' affetto o dell' interesse, sovvertirebbe la base dell'ordine. Il diritto all'indipendenza trovasi così nella medesima condizione di tutto il sociale ordinamento, anzi di tutte le leggi morali, assolute nell' ordine loro astratto, contingenti e mutabili nella pratica loro applicazione.

Contingente sì, è nella sua applicazione il vocabolo *Nazione*, giacchè chi non vede essere oggidì le Nazioni tutt' altre da quelle che furono? E chi assicura che non saranno fra un secolo tutt' altre da quelle che or sono? Si parla di *confini naturali:* ma la terra, poco più poco meno, è sempre la stessa: e i *confini naturali* quante volte mutaronsi! Il cangiamento nella Strategia e nella Tattica rese forti de' siti deboli, deboli de' siti forti; il cangiamento della nautica e le scoperte di nuovi mondi cangiarono la direzione e i modi del commercio; la moltiplicazione de' mezzi d'istruzione, specialmente la stampa, agevolò le comunicazioni intellettuali, e queste mutazioni produssero tra i popoli grande variazione d' interessi e di associazione.

Or chi sa dirmi quali mutazioni avranno prodotte fra un secolo le locomotive e i telegrafi, le associazioni e la libertà politica? Chi non vede operarsi oggidì insensibilmente fra le *nazioni* quella *fusione* stessa che, operata tra le *famiglie* produsse le *genti*, operata fra le *genti* produsse le *nazioni*? Chi mi assicura che la Svizzera italiana non diverrà parte d'Italia, non trarrà seco ancor altre parti de'Cantoni, per es. i cattolici? Che tutta Lamagna non formerà un giorno unico stato? Che non torneranno unica nazione, come parvero pochi anni, Portogallo e Spagna? Chi me ne assicura? L'equilibrio europeo? la diplomazia? i trattati? Ma osservate, di grazia ciò che ottennero queste cause dal 1815 fin oggi: quante

variazioni! Nazioni e Stati novelli il Belgio e la Grecia, caduta Cracovia, mutate tre dinastie, l'Algeria conquistata.....

Tutto è contingenza, tutto eventualità nell'applicazione concreta dell'ideale *Naziona*: toglietene la *costante*, l'invariabile norma del dritto, e ridurrete ogni ordine pubblico a barcollare perpetuamente sopra l'onde burrascose delle vicende. A sostener poi e guidare l'agitata nave, datene a mille mani, sien pur intelligenti e benevole quanto volete, il timone; e ditemi se più rimanga speranza di scampo?

Per lo che, se mi fosse dato suggerir consigli a quelle persone che capaci di mente e rette di cuore, chiamar si senton da interno impulso a promuovere saviamente il vero bene di lor nazione: « Deh, vorrei dire a codesti animi generosi, se non volete fallire alla vocazione altissima, badate in prima a non determinar *soli* con *privato* opinione qual sia quel ben nazionale, a cui divisate invitare e sospingere con mezzi di pubblica ragione la moltitudine. È libera, lo so, nelle pareti domestiche da pubbliche leggi l'opinion personale; ma quando passa nell'ordine pubblico, con qual dritto vorria farsene ordinatrice ed arbitra? Determinato poi ciò che alla nazion vostra util sarebbe e decoroso, prima di tentar l'impresa, esaminate, di grazia, quali sieno i mezzi che giugner possano allo scopo senza violar alcun dritto de' popoli confinanti: nè sia mai che in faccia alla civiltà cristiana proporrs osiate ai vostri concittadini tal impresa, cui il pagano Aristide avrebbe condannata: *nulla sarebbe più utile*, *ma nulla insieme più iniquo*.

« Invece di mostrare in qual modo ottener si possa colla forza il trionfo, cerchisi come possa assicurarsene la giustizia. La quale se patir ne dovesse il menomo oltraggio, chi è di voi che non vegga, esser meglio assai e più onorevole, alla nazione come all'individuo, soffrir nell'ordine che trionfar nel disordine? » Così parlerei a codesti animi generosi, nè, credo, mi mancherebbe un eco nell'intimo de' loro cuori.

Riepiloghiamo, nel finire, brevemente il discorso. È ottimo consiglio, nel bollor degli affetti che destansi oggidì ai sacri nomi di *nazione* e di *patria*, frenare gl'impeti ed esaminare i dritti e i doveri: i dritti della *nazione* e i doveri della propria condizione. I *dritti* come volgono un perno nell'elemento essenziale dell'uomo e della società, così aggiransi coll'altro nell'elemento mutabile de' fatti e delle convenzioni: e però nascer debbono e dimostrarsi sì da sinceri principii di filosofia cristiana, sì dalle origini storiche e dalle legittime mutazioni de' governi: il cui possesso non è lecito assalire nè colle armi, nè colla penna, finchè non sia chiarito *certamente* illegittimo: giacchè un possesso *certo* non può per ragioni *incerte* mettersi in forse 1. I doveri di condizione

1 Queste parole debbono far comprendere la vera idea dell'Autore. Egli avrebbe voluto che prima di metter mano alla grande impresa di affran-

pubblica obbligano chi regge i destini dei popoli a migliorarne, salvo a ciascuno suo dritto, la nazionalità e l'indipendenza; i doveri di condizione *privata*, e cooperarvi con virtù private ed a subordinare gli atti pubblici al pubblico ordinatore. Così nè la prudenza sarà trasformata in ozio e dappocaggine, nè l'operosità in anarchia e discordia. Gagliardo stimolo poi a prudente operosità sarà la certezza che chi mira a produrre *coi mezzi onesti* l'unità nazionale, ha compagna al suo lavorio, oltre ogni animo onesto, la sempre longanime, ma del pari insuperabile natura. Della quale seguendo egli, non solo gl'istinti d'affetto, ma prima i dettati di ragione, giungerà certamente, non già sempre a quelle forme ch' egli forse vagheggiava o *priori*, ma a quelle che pel vero bene di sua nazione maturava l'arcana Provvidenza eterna, d'ogni nazione Madre, Signora ed Ordinatrice suprema 1.

§. IV. *La Nazionalità nel cattolicismo.* — Fin qui aveva io condotto il lavoro, quando dovea soltanto servir di breve schiarimento alle dottrine del Saggiar l'Italia, se ne fosse chiarito il dritto con tale evidenza, che tutti moralmente gli Italiani, anzi ancor le nazioni estere avesser dovuto chinargli la fronte. Invece di assumere questo compito, i suoi avversarii trovarono (ed era veramente) più comodo accusarlo d'*austrogesuitismo*: e così confermarono con una dolorosa sperienza, che l'Autore avrebbe voluto evitare, l'*operosità* non guidata da codeste norme *trasformarsi in anarchia e discordia*. Essi erano persuasi della giustizia di lor causa; ma l'individuale lor persuasione non bastò, anzi neppur bastava la persuasione di tutto il lor partito, dove forse metà degli Italiani (credo dir poco) la pensavano diversamente. Questi rimasero indifferenti o avversi: nel partito loro medesimo molti pensavano più all'interesse che alla giustizia; e così al fin dei conti tutto lo sforzo d'Italia si concentrò nel piccolo esercito piemontese, che non ebbe pure il misero conforto delle simpatie italiane. Udiamolo amorosamente da due autorità non sospette, che ripeteano dopo il fatto inutilmente ai loro concittadini ciò che prima del fatto sarebbe stato avvertito utilmente dal TAPARELLI: « Principale cagione dell'esito tristo delle cose italiane fu che il popolo italiano non concorse tutto fermamente volenteroso della sua indipendenza. . . al ritrarsi che fece Pio IX colla sua enciclica del 29 Aprile dal concorso nella guerra contro l'Austria, tutto il clero si ritrasse del pari. » ANDREOZZI Vita di CARLO ALBERTO cap. II pag. 187. Ciascuno ha voluto il bene, ma ognuno l'ha voluto a suo modo e la sentenza del « regno in sè diviso » non poteva mancar di colpirci tutti (Statuto di Firenze 11 Giugno 1850.

1 Le imprese sociali riescono a termine sempre più o meno impreveduto, perchè dipendono dallo *spirito pubblico* che n'è causa immediata adequata, di cui fa parte ogni sforzo degli individui ignari di ciò che opera tutto il corpo (VILLENEUVE BARG. t. I, pag. 266 e BALMES el Protestantismo ecc.) onde può dirsi degli associati ciò che delle scienze dice il NICOLAS Etudes t. I, pag. 278 9.

Tutte le scienze son giunte a incontrarsi nella religione *senza saperlo*. « Et c'est précisément parce qu'elles « ne s'y attendaient pas. » Tali sono gli andamenti di Dio anche colle Nazioni. « Si elles l'avaient eu en vue dès leur « point de départ, le caprice... le pré« jugé auraient troublé leur marche. » NICOLAS l. c.

CIO TEORETICO: ma poichè questa povera Nota, meschina e smilza qual ella nacque, venne chiamata a comparir sola sola sul teatro della pubblicità, credo opportuno svolgerne alquanto le idee sotto altro aspetto, che alla cattolica Italia, a quella nazione che unica ormai nell' Europa serba il vanto di essere non sol di cuore, ma di politiche istituzioni cattolica, dee senza dubbio riuscir gratissimo, considerando la Nazionalità al cospetto del Cattolicismo.

Comprenderà agevolmente il lettore qual intima relazione congiunga fra di loro codesti due nomi augusti; perciocchè altro non essendo il Vangelo se non la *chiamata delle genti all' unità* della Chiesa 1, *Nazione* e *Chiesa* corrispondono fra loro nel cuor del cattolico, come la parte al tutto; e come la parte è ordinata al tutto, così nell' idea cattolica la nazione è ordinata alla Chiesa.

Da quest' idea fondamentale debbono sgorgare molte speciali conseguenze, spiegando le quali il cattolico formasi della nazionalità nella Chiesa idee molto più sublimi di quelle ch' egli avrebbe, se la considerasse solo nell' ordine naturale. Diamo un cenno di codeste idee, considerando prima quali vantaggi inestimabili raccolga la nazionalità cattolica dal legame che la stringe alla Chiesa; poi la nobiltà di quella dipendenza in cui ella inceppò gli slanci del suo patriottismo, santificandolo nelle acque del battesimo.

Perdono le nazioni, egli è vero, perdono adorando un Dio crocifisso, quella indipendenza assoluta ch' è propria di ogni essere isolato, propria del selvaggio nella sua tana, propria della famiglia remota dal consorzio cittadino, propria delle città del medio evo, così ristrette nel loro territorio, che il tiro del lor cannone ne oltrepassava i confini. Ma nel perdere questa indipendenza selvaggia esse innalzano l' esser loro a singolare eccellenza, sia che venga considerato in sè medesimo, o nella grande associazione a cui si congiungono.

Consideriamolo in sè. L'esser nazionale, abbiam noi detto, vien costituito dalla unità di *schiatta*, di *lingua*, d'*istituzioni*, di *territorio*, donde risultar dee finalmente l' *unità vitale* e animatrice de' popoli, lo *spirito nazionale*. Ora la Chiesa contiene in sè elementi potentissimi a conservare e perfezionare codeste unità; e in primo luogo il principio d' ordine, di cui parlammo finora, come proprissimo della Chiesa cattolica è, come ognuno vede, altamente conservativo per quella riverenza che ispira ad ogni dritto anteriore. Ma a questo culto, motor vivacissimo d' ogni cuore onesto ed arrendevole agl' istinti di natura, la Chiesa cattolica aggiunge per la soprannatural sua indole, un ossequio profondo alla tradizione, il quale forma, come ognun sa, l' essenzial sua distinzione da ogni setta, ma principalmente dalla dominante oggidì, il protestantismo razionale. Or sotto l'uno e l'altro aspetto la Chiesa è protettrice in ciascun popolo degli enume-

1 *Euntes docete omnes gentes.* MATTH. Cap. XXVIII.

rati elementi di nazionalità; e primieramente della lingua nazionale: perocchè in quanto ella è protettrice dell' ordine, la difende dalla corruzione straniera, principalissima cagione di alterazione negli idiomi. Infatti chi non sa che le lingue si mantengono ordinariamente le stesse, quando non vi ha fusione di diversi popoli? Testimonio la nazione cinese, la giapponese ecc. Or la fusione si fa ordinariamente per mezzo di guerre e di conquiste: la Chiesa dunque, coi suoi insegnamenti di pace, di umiltà, di rispetto agli altrui dritti, tendendo a diminuire, ad abolire interamente la barbara mania di guerra, l' ambizion di conquiste, l' invasione frodolenta; tende insieme a conservare intatta l' esistenza politica d' ogni nazione, e per conseguenza preserva da mescolanza di straniere forme la lingua nazionale.

Se poi la riguardiamo come una società essenzialmente tradizionale, ella influirà doppiamente a render la lingua incorruttibile conservandone insieme e l' elemento intelligibile, e l' elemento materiale. L' intelligibile sono le idee, le quali hanno una grandissima influenza sulla lingua, come notano saviamente il Gioberti e l' Autore dell'articolo intorno a Iacopo Stellini nel *Contemporaneo*. Il primo nell' *Introduzione* assegna la causa filosofica, per cui mutatesi le lingue a piè della torre babilonica, dovette necessariamente alterarsi il tesoro delle verità primitive: e viceversa l' alterazione di questo sacro deposito dovette influire nell' alterasion delle lingue. E ciò avviene perchè la parola è stromento necessario per l' umana intelligenza a ben concepire e chiarire l' idea. L' autore poi del citato articolo del *Contemporaneo* parlando della potenza delle lingue nell' incivilimento de' popoli « Qualunque ne sia il motivo, dice, le lingue sono i vestiti delle idee; ed appunto come i vestiti non sono adatti a tutti gli uomini, così quelle non son capaci a contenere e a significare le forme di tutte le idee ..

« Quanto la natura delle lingue si riverberi poi su' costumi de' popoli, sulle loro abitudini, su' loro consigli, sulle loro risoluzioni, sulle loro virtù, su' loro visi, su tutta intera la vita domestica, civile e pubblica, non saprei se siasi considerato abbastanza. Certamente le lingue sono manifestazione della indole propria di ogni popolo che ne usi, ed havvi in ciò qualche cosa d' indestruttibile e d'inevitabile [1] ». Se dunque la Chiesa colle sue dottrine, colla sua morale, col suo rito, colla sua legislazione ecc. dà all'indole, alle dottrine, alle abitudini dei popoli cattolici un non so che di stabile, ch'è proprio di lei medesima e del suo spirito tradizionale, la costanza medesima verrà a riverberarsi sopra la lingua che ne riveste le idee.

Siccome poi le'lingue conservano il lor carattere non già coll' essere immobili, ma col perfezionare, secondo l' indole lor propria, il lor vocabolario, le

---

1 Il *Contemporaneo*, 15 Maggio 1847, n. 20.

loro inflessioni e la lor sintassi ; è per esse necessario , come avverte il citato Gioberti, un perpetuo ritorno a quella lingua antica onde sgorgarono , e da cui ricevettero l' indole lor propria. Onde la Chiesa conservando pel suo spirito tradizionale, affettuoso e costante lo studio di quella lingua in cui ciascun popolo ricevette le primizie del cristianesimo, lo costringe a risalir continuamente alla lingua antica, e a ritemprarsi l' orecchio in quell' armonia primitiva di cui la moderna debb' essere esplicamento, per non divenirne corruzione. Perlochè le lingue dell' Europa occidentale attingono spesse volte al linguaggio scritturale, e alle forme ecclesiastiche e filosofiche del medio evo un non so che di grazia antica pregevolissima a chi ha il gusto delicato in tal materia. Specialissimamente poi alla gentil nostra favella italiana, derivazione sì prossima e quasi direi dialetto della lingua del Lazio , qual potrebbe trovarsi miglior tutrice di quella società augusta che porta appunto il nome di Chiesa latina , e che conservando per legge inesorabile l' uso di quella lingua nella liturgia , ne rende impossibile la total dimenticanza tra'figli suoi? Cattolici di rito latino udrem noi sempre in Italia ritemprarcisi nei sacri tempii l' orecchio a quelle forme di linguaggio che furono l'immediata sorgente del volgar nostro idioma, e che trasfondendosi in esso gli danno , come ognun sente se abbia gusto di lingua, quel sapor tutto proprio de' migliori nostri antichi e moderni autori. Per lo che non può a cuore ed orecchio italiano non riuscir doloroso l' obblio in cui vorrebber certuni seppellire, ad imitazione dei protestanti di Germania, la lingua dell' antica Roma, tutrice venerata della nostra lingua non meno che della nostra fede; obblio tanto più vituperevole a' dì nostri, mentre ogni altra nazione s' ingegna di diseppellire da' ruderi del medio evo ogni documento che le raffiguri le forme primitive e rozze del linguaggio natio.

Dal medesimo spirito tradizionale, e dalla riverenza a' dritti, è facile il comprendere qual pro derivi alla *unità di schiatta* , essendo questa conseguenza naturale della perpetuità delle famiglie , a cui nulla maggiormente conferisce che la riverenza ai maggiori e la tenacità del dritto. Ma un altro elemento può ravvisarsi, attissimo a perpetuare l' unità di schiatta, nella profonda venerazione ispirata dalla Chiesa pel sacro vincolo del matrimonio: l'indissolubilità ch'ella gli assicura, gl' impedimenti che appone a' matrimonii misti , l'affezione che ispira a chi professa una stessa fede; tutto ciò contribuisce potentemente a rinvigorire i nodi dell' amor domestico , e per conseguenza ad impedire quella confusione delle schiatte che nuocer potrebbe in seguito allo spirito nazionale.

L' unità poi di costanti istituzioni civili e politiche qual conforto riceva dall' amor dell' ordine e dalla riverenza alle tradizioni è troppo evidente perchè io debba parlarne. Solo vi aggiungerò esser proprissimo della cattolica religione l' insinuare le proprie influenze, come nelle opere tutte dell' individuo, così in tutte le istituzioni civili e politiche delle cattoliche società; anzi diciamo meglio ogni cattolica società può dirsi, come da Gibbon fu detta la Francia, *crea-*

zione della Chiesa in tutti i suoi ordinamenti civili e politici. La Chiesa diede le prime idee di un governo paterno, i primi esempli d'un organismo sociale, i primi saggi di codice cristiano, i primi mezzi di statistica, per le nascite, pei matrimonii, per le morti, per la popolazione ecc., i primi spettacoli di solennità nazionali, le prime scuole ed accademie, i primi ricoveri ed ospizii... insomma non v'è istituzione fra popoli cattolici che non sia stata o creata o perfezionata o avvivata o modificata dallo spirito della Chiesa cattolica. Or questo spirito è, chi nol sa? immutabile. Il cattolicismo è dunque causa efficacissima e conservatrice dell' unità d' istituzioni nazionali.

Al territorio s'ella non può contribuire direttamente, aliena com'ella è dalle brighe politiche, contribuisce però indirettamente, non solo pel rispetto che ispira pei dritti, ma molto più per quella pieghevolezza che insinua negli animi colla brama di concorrere, ove senza danno si possa, al bene altrui: la qual pieghevolezza, se dall' individuo ridondasse nei governi, ogni popolo propenderebbe a favorire i vicini, ovunque, senza proprio danno, potesse vantaggiarne le forme territoriali. Ma il sommo de' vantaggi che riporta ogni nazione dal cattolicismo, è quella mirabile unità di spirito, impossibile a formarsi se non da lei che sola osa comandare al pensiero, sola riesce ad ottenere volonteroso ed irrefragabile ossequio. Non voglio io già pretendere, che non possa darsi senza unità di fede una qualche unità di spirito nazionale: l'unità di schiatta, di lingua, di tradizioni, d' educazione, di convivenza, d' interessi ecc. infonder possono una qualche unità di spirito malgrado la disparità di credenze. Ma tutti codesti elementi di unità quanto son deboli rispetto all' unità religiosa! la quale, formando dettami imperiosi nella coscienza, e questi in ciascuna coscienza perfettamente identici (come quelli che regolati da una medesima autorità visibile non possono esser travolti dall'arbitraria interpretazione degl'individui), assicura tutti gli associati nelle scambievoli loro relazioni, e fa che ciascuno conoscer possa con indubitati principii qual norma di condotta seguir debbano tutti gli altri suoi concittadini. Se io convivo cattolico con luterani, con calvinisti, con maomettani, con ebrei, ecc., potrò dubitar molte volte qual dettato spiri loro la propria religione: ma fra cattolici la norma del vivere è una come quella del credere; potrò dubitare se taluno ne devierà per passione, ma s' egli è cattolico ed onesto, basta la sua parola, basta anzi la sola sua coscienza ad assicurarmi nelle mie relazioni con lui. Or quanto giova all' unità di spirito nazionale questa tranquillità ed armonia! quanto parimente quella unità di speranze che nasce dalla comunicazione d'un beato avvenire! quanto quell'unità di forme che risulta dall' unità de' riti religiosi intrecciati a tutto l' operar civile! quanto quella unità d' interessi e di affetti che si rannodano all' altar comune! Unità così intima, che penetra l' uomo nelle parti più nobili e vitali dell' anima, intelligenza e volontà, con verità e con leggi sì certe, che il dubitarne e 'l resistervi si tien per delitto. Il primo elemento adunque d' unità nazionale

è senza fallo l' unità religiosa: così la pensarono nell'oscurità ancor del paganesimo gli antichi popoli; per cui, perduta coll' idea del Dio universale l'idea dell'universal società, vollero almeno salvar l'unità nazionale foggiandosi nazionali divinità, come pure l' unità domestica foggiando numi domestici; cui dovea adorare, è osservazione del Vico, ogni sposa novella per divenir parte di novella famiglia. L' unità nazionale formata dalla religione cattolica è dunque tanto più perfetta di quella che formar si potrebbe per interesse, per affetto, per ischiatta, per convivenza, e per ogni altro titolo dedotto dall' ordine sensibile e dall' uom sensitivo, quanto le verità assolute son più salde delle contingenti, il dritto più gagliardo del diletto, l' intelligenza più nobile della sensazione, Dio superiore all' umanità. Laonde quanto son deplorabili quelle nazioni che, perduta l' unità religiosa, vengon ridotte a quella sola che risulta da istinto di affetti e da materiali interessi! Anzi, questa medesima unità sì debole e sì bassa, neppur la possiedono in quel grado in cui l'ebbero le genti pagane; essendo impossibile che il cattolicismo condiscenda in tal materia come condiscendeano le facili divinità del paganesimo 1: e non roda perpetuamente ogni altro legame coll'urto continuo della dissension religiosa. Non sarebb' ella infatti molto più perfetta l' unità nel Belgio e nella Francia senza la profonda radice di discordia che divide quelle genti in due religioni (considerando come unica religione tutte le opposizioni al cattolicismo)? La Svizzera non è ella ormai divisa in due nazioni perchè addetta a due religioni? E dove l' unità nazionale serba pur qualche gagliardia come in Inghilterra ed in America; non tende ella perpetuamente per mezzo di una vera e schietta tolleranza politica ad assicurarsi col rannodarsi nella cattolica unità 2? L'unità nazionale ha dunque dal cattolicismo inestimabile perfezione, se si considera in sè medesima; e l' Italia che ancor ne gode, conservar dee con geloso affetto la preziosa radice di tanto bene: ma quanto sarà ella in ciò più sollecita se rifletta ai vantaggi che risultano ad una nazione cattolica da quell' immensa unità a cui si trova aggregata, ed in cui, perdendo una indipendenza dissociante e selvaggia, acquista quella tanto migliore de' grandi imperi, nei quali la vastità dei disegni, l' energia degli affetti,

---

1 *Faciles Nymphae risere sacello.* Virg. Egloga III.

2 Incredibile mi parrebbe in tal proposito la cecità del razionalismo il quale, affin d' introdurre l' universalità di religione fra le genti, tende a distruggerne ogni elemento positivo; quasichè dir si possa unità di credere l' esser concordi nel creder nulla; quasichè potesse sperarsi unità nell'opera dalla nullità di credenza. Cesserebbe sì, cessato ogni credere, la dissensione religiosa, ma non sarebbe creata l' unità di credere e di volere: la quale divenne una realtà positiva quando il Redentore spargendo sulla terra fede e carità vi gittò la spada e la guerra. Allora si concepì che cosa sia l' unità *positiva* fra gli uomini, e da questo concetto nacque l' idea del dissidio, come dalla luce nacque l' idea di tenebre. V. nota CXX*.

l' impooenza delle forze produce tanta nobiltà ed efficacia nell' operare 1. *Quest'* è la condiaione della naaione nella società cattolica, finchè lo spirito del cattolicismo domina le relaaioni internaaionali: essa entra in una immensa società di naaioni; ed acquista per conseguenza tutta la grandezza, la sicurezza, i vantaggi che a questa nobilissima, anche umanamente, fra tutte le società si appartengono, in quella guisa appunto che le città e gli Stati minori partecipano alla grandezza nazionale, quando in una sola naaione vengono ad incentrarsi e confondersi. L'uoità di pensieri e di affetti ne ingrandisce e nobilita i disegni: la carità fratellevole ispirata dal cattoliciamo fa che tutte le naaioni prendano parte al bene ed al mal di ciascuna 2: l' autorità tutrice del dritto ispira e principi e popoli; e se questi ricevano docili ispirazione sì santa, brameranno alle vicine nazioni ogni bene e civile e politico, il quale tutto si può ridurre alla obbedienza in chi è suddito, allo zelo del vero ben pubblico in chi comanda. In tale associazione la diplomaaia divien un trattar leale ed amichevole; il commercio, un mezzo di prosperar gli altrui come i proprii interessi, la guerra, una proteaione data ai dritti del debole contro la prepotenza del forte.

Ecco la tendenza dell' associaaione cattolica, ecco il frutto ch' ella produrrebbe, se, auperate una volta le passioni politiche, e ridotte a spirito cattolico le istituzioni, potesse dirsi *veromente regnante* nelle relazioni internazionali. In tal caso egli è chiaro che le oazioni eattoliche non muoiono, come fu detto nobilmente da un nobilissimo Pari di Francia: e sebbene il fatto noo sempre corrisponda al dritto, perchè la società cattolica reale mai oon corrisponde perfettamente all' idea del auo diviu fondatore; ciò noo ostante, non è men vero che le nazioni tanto più si accostano a raccogliere questi frutti di grandezza, di sicurezza, di utilità, quanto più si aforzano d' incarnare oel reale la bellezza dell' ideal cattolico.

Le quali osservaaioni ci fao comprendere l'altissima verità racchiusa in quelle parole della Sapienza divina: *Iustitio elevat gentes, miseros focit populos peccotum.* Prescindendo qui da ogni valor soprannaturale di questa promessa, riguardiamola pur solo come una teoria o un aforismo politico: la nazione eattolica debb' essere necessariamente società grande e feliee, perchè ell' è fondata sopra ordine perfettissimo: *Super insignem magnomqua iustitiom;* dice in proposito consimile Sant' Agostino; nè può a meno ch' ella noo ottenga tal felicità e grandezza, non potendo nel complesso degl' individui oon essere eseguite le leggi costanti di natura, le quali vogliono che una società allora sia felice, quan-

---

1 Della forza unitrice del Cattolicismo bello è a leggersi il CANTU', *St. univ.* Epoc. X nell' epilogo.

2 *Potitur unum membrum, compotiuntur omnio membra;* è questa l'idea nata dall' Apostolo della società cattolica.

do in lei son riveriti i dritti dell'ordine e della giustizia. Ben posso io comprendere che in una tal società si trovi un individuo sventurato per una di quelle tante combinazioni che chiamiamo ingiurie della sorte, e che portano la povertà in casa dell' industre e laborioso agricoltore, le liti in casa del mansueto ed onesto cittadino, le malattie in casa del sobrio e morigerato. Quest'eccezione, io dico, in un individuo la posso comprendere; perchè so darsi talor negl' individui delle aberrazioni dalle vie di natura. Ma che tutta una società laboriosa ed industre sia povera, che mansueta ed onesta sia agitata costantemente dai tumulti, che morigerata e casta vada soggetta alle stragi del libertinaggio e della crapola, questo sarebbe un' eccezione universale, e val quanto dire una non eccezione, ma abolizione della legge costante di natura. La giustizia dunque dee portar fra' popoli naturalmente i suoi frutti; e il perorar per la giustizia egli è un perorar per la felicità nazionale ed internazionale.

Nulla dunque perderà una nazione coll'obbligarsi nel cattolicismo a riverire sovranamente l'ordine e la giustizia, col farsi parte di un maggior tutto, subordinare all'ordine universale della cristianità le idee e gl' interessi suoi nazionali: o se qualche danno momentaneo talor gliene incolga, ella troverà nell' ampiezza stessa e nell'ordine, che dee regnare in questa società divina, la guarentigia migliore di una speranza inestinguibile e il fonte di un'invitta fortezza con prepararsi a giorni migliori. Nel che osserva, lettor cortese, con quale ammirabil sapienza il Riparatore dell'uman genere abbia contemperato le leggi del progresso e della conservazione nella società da Lui instaurata. L' uomo sempre miope al paraggio della Provvidenza, mai non abbraccia tutti gli aspetti delle verità ch' ei contempla: s' innamorò nei tempi andati dell' unità politica, e tiranneggiò le provincie per ridurle a quella unità, senza badare che sforzava molte volte le varie genti ad una impossibile, fittizia parentela: oggi, inorridito di tal violenza, grida l' unità nazionale e l' odio allo straniero, senza ricordarsi che cotesto odio fu quello appunto che impedì la Nazionalità nel Gentilesimo. La Chiesa all' opposto offre alla nazione immensi vantaggi se ella s' incentri nel Cattolicismo, e così le trasforma in lucro anche temporale quella dipendenza, che agli occhi di nazione pagana saria detrimento.

Nè mi si dica che queste promesse di felicità temporale erano sanzione soltanto della legge mosaica, atte a mantenerne l' osservanza fra quel popolo materiale. Imperocchè, oltrechè il Redentore dice a un dipresso il medesimo con quelle note parole: *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis;* oltrechè l' Apostolo ripete: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae;* dobbiamo poi distinguere le promesse fatte all' individuo da quelle che rivolgonsi alle società. L'individuo destinato ad una vita avvenire può trovar colà il suo premio dopo una vita travagliosa ed abbietta; operando nella sua sola individualità può cadere sotto quelle eccezioni a cui vanno soggette nella provvidenza universale del mondo

le leggi particolari. All'opposto la società, se ha da avere una ricompensa sociale, deve ottenerla in questo mondo, giacchè non sussisterà nell'altro sotto la sua forma di società distinta: per altra parte, come abbiamo accennato poc' anzi, in una società ordinata la felicità è naturale effetto dell' ordine stesso, nè il Vangelo col predicarci la croce ha cambiato punto (se non forse in meglio) quest'ordine di natura. La nazione dunque mieterà ciò che semina: e s' egli è proprio d' ogni gran società l'avere maggior grandezza nelle idee e ne' disegni, maggior energia ne' voleri e negli effetti, maggiore efficacia nelle opere, maggior sicurezza nell'esistenza; dovendo tuttociò essere proprissimo della massima fra tutte le società, ogni nazione che a lei s' incorpora, entrerà naturalmente a parte di questi vantaggi inestimabili.

Ma a conquistare tanta saldezza di vitalità, tanta unità di spirito, non dovrà nulla sacrificarsi? Sì, già vel dissi: la nazione, al par d'ogni altra società, al par d' ogni altro individuo, non può *collegarsi* senza *legame;* in questo sta l'essenza dell'associazione e della civiltà, la quale è sempre di tanto minore, quanto cresce l' *individualismo* od *egoismo* , essenzial fonte della barbarie. Originate pur donde vi piace il consorzio sociale; qualunque dottrina voi abbracciate, la verità asserita non cambia: lo traete da libera convenzione? il patto sociale è *un sacrifizio* patteggiato: lo deducete da natura? la società naturale va naturalmente condizionata *al sacrifizio:* gli date Dio per autore? Dio v' impone *il sacrifizio* della indipendenza: gli ordinatori cambiano , ma il sacrifizio è sempre necessario, perchè l'essenza di società è la coordinazione delle parti, e le parti sono subordinate al tutto.

Nazioni rigenerate, volete voi appartenere alla grande, alla divina società universale? Voi ne sarete dunque una parte; e la parte è minor del tutto, è subordinata al tutto. Laonde converrà riconoscere e confessare sì in teoria come in pratica assai più importante essere pel Cattolico l' unità nella Chiesa che l'unità nazionale; unità destinata a servir alla prima, come le serve infatti nei disegni amorevoli della Provvidenza divina, divenendo l' amor nazionale legame fortissimo per congiugnere gl' individui alla Chiesa, quando una volta l' intera nazione abbracciò il Cattolicismo; ed armandosi le forze tutte di lei in difesa degl'individui perseguitati, come accader veggiamo anche al presente in Turchia, ove tanto può in favor de' Cristiani lo zelo , benchè non sempre ardentissimo, della diplomasia europea. Serve dunque la Nazionalità al Cattolicismo, come serve al tutto la parte, e come serve il mezzo al fine; non potendo un cattolico trovar altrove fuor del Cattolicismo il suo fine ultimo, unico, importantissimo, persuaso com'egli è *non essere salvezza fuor della Chiesa.*

Le quali verità, sebbene evidenti e triviali fra noi nell'aspetto lor teoretico, meritavano per altro di essere qui accennate, per la pratica conseguenza che ne decorre, *doversi* la nazionalità subordinare al Cattolicismo *co' fatti* e *cogli affetti,* come ella è *logicamente* ed *ontologicamente* a Lui subordinata in teoria. Assio-

ma cattolico, che esprime per l'ordine soprannaturale quella medesima legge stabilita da noi poc' anzi per l'ordine naturale; *gl'interessi nazionali doversi adattare al dritto*, *non questo agl' interessi nazionali*. Imperocchè che altro è mai nell' ordine naturale il Dritto, se non il comando di Dio? e questo comando di Dio, come e dove può egli conoscersi soprannaturalmente se non nella Chiesa cattolica? Dir dunque che la Nazionalità dee subordinarsi alla giustizia, e dire che dee subordinarsi al Cattolicismo, sono sul labbro cattolico frasi equivalenti, se non sinonime. Armonizzano dunque ne' due ordini le dottrine fin qui spiegate, e coll'armonia stessa scambievole si confortano, divenendo più evidenti nell' ordine soprannaturale, più autorevoli nel naturale, pel consentimento della ragion colla fede.

Ed era importante chiarire queste relazioni dell' *essere nazionale* coll' *essere cattolico*, affinchè si comprendesse ragionatamente qual seggio aver debba nel nostro cuore la nazione, la patria; potendo accader di leggieri in tempi di tanto ardor cittadino, che si torni, se non colle teorie, come accadde ai repubblicani di Francia, almen cogli affetti a quella idolatria di patria, che formò, siccome spiega il Cantù [1] e conforme accennerò fra breve, il nazionalismo pagano.

Tantò più che in tali epoche d' entusiasmo sogliono i buoni e zelanti cattolici (ed hanno ragione se il facciano cautamente) valersi dell'entusiasmo stesso per affezionare o richiamare al Vangelo i pericolanti e traviati, mostrando loro in esso racchiuso quel bello che vagheggiano, quel bene che appetiscono. Così, in epoca da noi non lontana, ad una generazione sepolta nell'amor del sensibile, il *Genio del Cristianesimo* additò coll'epigrafe, il bene sensibile esser qui nella sua pienezza: così di presente ai caldi amatori della grandezza italiana, non pochi ed alti *Genii d' Italia* ne additano come certa e quasi unica sorgente la Fede ed Unità nel gran Centro cattolico. Bella e vera e nobilissima idea, della quale però mal comprenderebbero la grandezza coloro che si credessero divenuti cattolici per amore d'Italia; come pessimamente l'avrebber compresa i Francesi divenendo cristiani per amor di beni e diletti sensibili. No, no: il cattolico non ama il cielo qual mezzo ad ottener la terra, ma della terra si fa sgabello per sollevarsi al cielo. E se gli è lecito godere che la sua religione perfezioni in lui le idee nazionali e l' amor della patria, indegno sarebbe ed illecito pretendere che alla nazione ed alla patria si facessero ancelle o schiave le idee religiose [2]. Che fu

---

1 *Storia univ.* t. VIII.

2 Questa osservazione dell' Autore mi ricorda ciò che accadde sul principio del Pontificato di Pio IX, la cui indulgenza e giustizia verso i suoi sudditi venne magnificata da certuni quasi caparra data da Lui a questo o a quel partito politico. Allora certi faziosi che pareano aver gittata dietro le spalle perfin la memoria del santo battesimo, incominciarono a spasimare pel *Cattolicismo di Pio IX*; e lo alzavano a cielo, che in pochi giorni di pontificato avea guadagnato più anime che cento missionarii in molti anni d'apostolato. Ma che? appena *il Cattolicismo di Pio*

appunto l'error massimo dei gabinetti protestanti, ed è pur tuttavia l' errore di tanti falsi politici, i quali mentre si dicon *cattolici*, cioè *universali*, ancor non sanno dismettere quell'assurda e tirannica idea che la Chiesa cattolica è un mezzo per ben governar lo Stato, che l' universale dee subordinarsi al nazionale, che lo spirito dee servire al corpo ecc.

Posta così in sicuro la dignità di quell' augusta società che, più divina che umana, media fra il cielo e la terra sopra ogni altra torreggiando, richiama a sè, come parti al tutto, tutte le genti cristiane; esaminiamo qual ne sia lo spirito, e come ella abbia formato fra' cattolici un nuovo incivilimento riformando le idee e il codice internazionale. Maestra suprema del vero, e però tutrice naturale ed inflessibile del dritto 1, sopra il dritto anzi sostentandosi tutta ed unicamente 2, come quella che niuna material forza ottiene *per sè* sopra la terra, ella dovette sempre, per la necessità di sua esistenza non meno che per la santità di sua dottrina, promuovere nelle nazioni, che accettarono l' annunzio di salute, le idee di riverenza inviolabile al principio d'ordine, unico elemento di universale (cattolica) unità, e vero bene dell' uom ragionevole. In ciò consiste, ben avverte il Guizot, uno de' grandissimi pregi sociali delle dottrine cristiane; le quali separando assolutamente il governo dello spirituale da quello del temporale, vengono ad assicurare il dritto dalle invasioni della forza, e per conseguenza la società dal dispotismo delle coscienze, che forma il proprio carattere della società musulmana 3. Al che le dà forza irresistibile la giusta estimazione ch' ella fa di ogni ben della terra: ripetendo continuamente a' figli suoi che nulla vale l' acquisto d'un mondo se perdasi l'anima, essa dispone i loro cuori ad applicar questo principio nell' ordine politico e nell' internazionale non meno che nel civico e nell'individuale; ed a ricusare qualsivoglia utilità ed ingrandimento, se debba comprarsi a prezzo d' ingiustizia e di oppressione.

In tal guisa ella preparava la restaurazione sociale dell'unità nel genere umano, alla quale fu destinata, come ben nota il Gioberti, dal divino suo Fondatore sceso dal cielo appunto per ristorar tutte le cose coll' onnipotente sua parola, dopo averle purgate coll' espiazion della Croce. E in vero, che fu ella mai l'in-

---

IX, soddisfatta la mansuetudine cristiana, e la giustizia di savio regnante, cessò di parere ciò che mai non era stato, un *Cattolicismo ammodernato*, immediatamente le numerose conversioni sfumarono, e i nuovi convertiti divennero quegli arrabbiati che tutti conoscono, assassini di Rossi, persecutori di Pio, sterminatori di Roma. Persuadiamcene: se vogliamo esser cattolici, dobbiamo esserlo perchè Cristo ce l' impone; e Cristo ce lo avea imposto sotto Gregorio XVI come sotto Pio IX; e continua ad imporcelo con Pio IX a Gaeta, come allorchè il suo busto primeggiava fra Gioberti e Ganganelli al caffè del circolo romano N. d. Ed. F.

1 *Virga directionis virga regni tui.* Ps. XLIV.

2 *Iustitia et iudicium correctio sedis eius.* Ps. XCVI.

3 Guizot, *Civil. Europ.*

fluenza politica della Chiesa, se non quello appunto che la sua influenza civile, riverenza ad ogni dritto? Questa riverenza che, penetrata negl' individui, avvezzava il cittadino a tener per massima fra le sventure il posseder l'altrui, penetrata nel cuor de' regnanti, li disponeva a quegli atti generosi, per cui una nazione spogliavasi volenterosa di ciò che per dritto non le apparteneva. Di che è notissimo il bell'esempio datoci dal santo re Lodovico IX, quando sì belle province del suo reame, già conquistate e possedute, apriva generosamente e cedea in parte all'Inghilterra, benchè non ne fosse evidentissimo il dritto 1. Questi sensi magnanimi, desti dal soffio dello spirito cattolico, prepararono e formarono la grande idea della società europea e del suo cristiano incivilimento 2: obbietto, sotto la ruvidezza pur di sue forme ancor semibarbare, dell' ammirazione oggidì e dell'amor d'ogni cuor generoso. Allora cessò, e fra cristiani principalmente, il barbaro odio dello straniero, e in seno alla Madre comune, le nazioni affratellate cantarono con pienezza di concento: « Quanto è soave il vivere de' fratelli in unità di affetto, quando vi si accoppia, legame inviolabile, l'unità di leggi 3 ».

Ma cominciava appena ad echeggiar questo cantico dal Boristene al Beti, affrancato allora appunto dall' oppressione moresca, quando l' orgoglio del frate apostata sorse colla sua voce frenetica a sconcertarne l'imponente armonia; e ridestato nel cuor de' popoli, cui potè sedurre, il funesto sentimento dell' *individuale egoismo*, ne trasse tosto logicamente natural conseguenza, l' *egoismo nazionale* 4: il quale, tornata l' Europa protestante alle antiche idee greche e romane, tornò la politica e la civiltà alle guerre spietate e alla feroce bramosia di conquiste. Cessarono quindi in poi e popoli e principi di perorare, come Carlo V, la lor causa nel Concistoro col dritto, nè altro mezzo ebber più a risolver le liti se non perorar sul campo di battaglia colla voce fulminante de' bronzi 5: e poichè una reminiscenza cattolica obbligava pur tuttavolta a salvare almen l'apparenza della giustizia, quelle guerre che non poterono farsi col cannone, si fecero

---

1 V. i Bollandisti sotto il 25 Agosto, e la Biografia universale. FILLEAU, nella vita del santo Re, afferma avere il regno vantaggiato anche temporalmente per tal politica (pag. 298).

2 « Le droit canonique a été la première émancipation..... (il) se fondit « chez plusieurs peuples avec le droit « commun. (VILLEMAIN, *Cours de littér.* « leç. 14 et al. — V. anche GUIZOT *Civil. Europ.* — CANTU', epoca VII, epilogo, pag. 651, terza edizione Torino 1842 — VILLENEUVE-BARGEMONT. *Econ. polit. chrét.* pag. 410, l. V, cap. I.

3 *Quam iucundum habitare fratres in unum!* Ps. CXXXII. *Inhabitare facit unius moris in domo.* Ps. LXVII.

4 « L'Europe divisée.... l'esprit de « nationalité substitué à l'esprit d'uni- « versalité... tels furent les résultats de « la Réforme. » (VILLENEUVE - BARGEMONT, *Hist. de l'écon.*, t. I, pag. 288.

5 « La division... séparant de croy- « ances et d'intérêts les divers états de « l'Europe, a réduit aux étroites pro- « portions de la nationalité les grandes « questions de la société européenne ». (Ivi, pag. 314—15).

colla diplomazia traditrice, colle dogane rovinose, e perfino colle dottrine irreligiose, chiamate da un cardinal politico in sussidio di un re *Cristianissimo*. Ecco l'indole della *nazionalità* esagerata, procacciatane dalla Riforma in compenso dell'unità cattolica. Questa esagerazione, giunta ben presto in Francia, secondo l'indole vivace e pratica di quel popolo generoso, alle energiche e pratiche sue conseguenze, rinnovò ed anzi esagerò gli esempi greci e romani, fino a condurre un parricida scellerato ad offrire sull'altar della patria i teschi sanguinosi del padre e della madre. Nè per essersi ammansata oggidì la frenesia repubblicana, è però cessato il pericolo di luttuosissime conseguenze a danno della Religione e della Chiesa, e il debito perciò di far ben distinguere lo spirito nazional cattolico, dallo spirito nazional protestante. « *La passion de la nationalité est aussi forte aujourd'hui qu' il y a dix-huit siècles: et ceux-là même qui aspirent à l' unité sociale du genre humain, ne peuvent supporter l'idée d'une république chrétienne* 1 ». Insensati! che non s'avveggono (e pure parla sì chiaro anche il fatto!) essere distruzione dell' unità nazionale ciò che distrugge l' unità cattolica: non ravvisano essere sciolti per sempre i legami della politica, della civica, della domestica loro società, se si ammetta in principio la violabilità del dritto che lega fra loro le nazioni.

Il principio contrario è dunque essenzialmente principio cattolico: *reddite quae sunt Caesaris Caesari; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal*: e come predicando obbedienza agli schiavi, la Chiesa li ridusse a civil libertà, così predicando ai principi e ai popoli riverenza al dritto, li formò a libertà internazionale. Infatti que' sommi Pontefici, i quali a buon diritto e con tanto onore dell'autorità pontificia vengon considerati oggidì non sol da' cattolici, ma anche da' protestanti, come promotori indefessi della nazionalità e dell' indipendenza italiana, per quali vie s'incamminarono alla grande impresa? qual riverenza dimostra il Magno Gregorio negli affari temporali a' principi goti che governavan l'Italia di fatto, ed agl'imperatori greci che vi serbavan pur tuttavia non so qual dritto! Gregorio II con quante arti si adoprò per trattener gl' Italiani dallo scegliersi novello imperadore, quando Leone isaurico spezzava le immagini ed abbandonava l'Italia 2! Operò efficacemente per l' indipendenza italiana il grande santo Ildebrando, ma le altercazioni di lui co' due Arrighi, e dei successori suoi con altri non dissimili prepotenti, mossero elleno forse dal negare gli allora riconosciuti diritti imperiali? Tutt'altro: e se quei protervi non avessero di loro autorità fatto scudo alla simonia, al concubinato, alla ribellion del Clero, goduto avrebbero pacificamente sotto le influenze della Chiesa i diritti lor temporali.

---

1 LACORDAIRE, *Conférence du Dimanche* 17 janvier 1847. (Nell' *Univers* 21 janvier, pag. 2, col. 1).

2 MUELLER, *Stor. univ.* t. I.

E pure da questa riverenza della Chiesa ad ogni dritto si preparava l' indipendenza d' Italia, non per divisamento politico formato con coscienza di sè medesimi da quei sublimi intelletti ; ma perchè lo spirito della Chiesa (il quale non è altro se non lo spirito di Gesù Cristo trasfuso in tutto il gran corpo suo mistico, e operante nelle successive generazioni [1]) è spirito essenzialmente di vera libertà non men nell'ordine politico che nel civile [2].

Se a taluno avesse apparenza di paradosso la distinzione che io pongo fra la mente e i disegni di que' Pontefici e lo spirito animator della Chiesa , legga la bella dimostrazione di tal differenza datane dal chiar. Balmes in proposito dell'abolizione della schiavitù [3]. Svanirà così ogni aria di paradosso anche in quell' altra proposizione da noi sostenuta , che colla riverenza al dritto si prepara ai popoli nazionalità ed indipendenza, conforme agli istinti di lor natura e alle accidentali lor condizioni ; nulla essendo più proprio a promuovere libero il corso di questi agenti naturali , che quello spirito di giustizia , di benevolenza , di discrezione , del quale è fonte lo spirito di Gesù Cristo trasfuso nel mistico suo corpo, la Chiesa.

Questo è lo spirito che animava il Fénélon quando al *gran Re*, oppressore e desolator dell' Europa , faceva udire quel generoso *non licet* , che continuò poscia sopra il labbro d' una Minerva cristiana a prevenire contro tali brillanti ingiustizie il Delfino mascherato in Telemaco : « Nè una guerra felice ma ingiusta, nè i trattati firmati poi dal vinto col coltello alla gola , come dal viandante si dà la borsa al masnadiero , rendono lecito il dilatamento da voi ottenuto delle vostre frontiere. Indarno direste voi che codeste conquiste erano richieste per utilità o sicurezza del vostro stato ; chè l' altrui non ci è mai necessario : sol uno è il necessario per noi, la giustizia. Onde ben potete avvedervi, o Sire, aver voi passata tutta finor la vita fuor delle vie di verità e di giustizia, e però fuori ancora delle vie del Vangelo. Esaminate dunque con consiglieri dabbene, se ritener possiate il frutto di tanto sangue e scandali e saccheggi e ruine ecc. [4] ».

---

1 *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* MATTH. Cap. XXVIII.

2 *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Ad Corinth. II, Cap. III.

3 BALMES, *El protest.* ecc.

4 « On fit entreprendre à votre « majesté en 1672, la guerre de Hol- « lande pour votre gloire, et pour pu- « nir les Hollandais qui avaient fait « quelques railleries , dans le chagrin « où on les avait mis, en troublant les « règles du commerce établies par le « cardinal de Richelieu. Je cite en par- « ticulier cette guerre , parce qu'elle a « été la source de toutes les autres. Elle « n'a eu pour fondement qu' un motif « de gloire et de vengeance, ce qui ne « peut jamais rendre une guerre juste; « d' où il s' ensuit que toutes les fron- « tières que vous avez étendues par « cette guerre, sont injustement acqui- « ses dans l' origine. Il est vrai , sire , « que les traités de paix subséquents « semblent couvrir et réparer cette in- « justice, puisqu'ils vous ont donné les « places conquises. Mais une guerre « injuste n' en est pas moins injuste

Ecco i sensi, esclama qui d'Alembert 1, d'un ministro di Dio perorante presso il suo principe la causa del popolo: ed ecco i sensi, aggiugnerò io, della Chiesa cattolica perorante presso le nazioni la causa del dritto. Prevalse ciò non ostante nel cuore del giovane monarca la pretesa gloria nazionale; serbò quanto potè delle terre usurpate, e ne mietea poi nella vecchiaia quelle tempeste che con tanto vento avea seminate. E Dio voglia che il pianto del vecchio abbia cancellato al tribunale inesorabile dell' eterna giustizia i falli della prepotenza giovanile. Ma prescindiam pure da gastighi e pianti; e paragonando innanzi ad animi cattolici l' usurpator felice che nell' auge de' suoi trionfi ha spinto ai *naturali suoi confini* il reame, con quel re santo, che, possessor pacifico, intromette nel

---

« pour être heureuse. Les traités de « pais signés par les vaincus, ne sont « pas signés librement. On signe le « couteau sous la gorge, on signe malgré soi, pour éviter de plus grandes « pertes, on signe comme on donne sa « bourse, quand il faut la donner ou « mourir. Il faut donc, sire, remonter « jusqu'à cette origine de la guerre de « Hollande pour examiner devant Dieu « toutes vos conquêtes.

« Il est inutile de dire quell' elles « étaient nécessaires à votre état: le « bien d'autrui ne nous est jamais nécessaire. Ce qui nous est véritablement nécessaire, c'est d'observer une « exacte justice. Il ne faut pas même « prétendre que vous soyez en droit de « retenir toujours certaines places, parce qu'elles servent à la sûreté de vos « frontières. C' est à vous à chercher « cette sûreté par de bonnes alliances, « par votre modération, ou par les places que vous pouvez fortifier. Mais « enfin le besoin de veiller à notre sûreté ne nous donne jamais un titre « de prendre la terre de notre voisin. « Là-dessus les gens instruits et droits « vous diront que ce que j'avance est « clair comme le jour.

« En voilà assez, sire, pour reconnaître que vous avez passé votre vie « entière hors du chemin de la vérité « et de la justice, et par conséquent « hors de celui de l'Evangile. Tant de « troubles affreux qui ont désolé toute « l' Europe depuis plus de vingt ans, « tant de sang répandu, tant de scandales commis, tant de provinces saccagées, tant de villes et de villages « mis en cendres, sont les funestes suites de cette guerre de 1672, entreprise pour votre gloire et pour la « confusion des faiseurs de gazettes et « de médailles de la Hollande. Examinez, sans vous flatter, avec des gens « de bien, si vous pouvez garder tout « ce que vous possédez en conséquence « des traités auxquels vous avez réduit « vos ennemis, par une guerre si mal « fondée.

« Elle est encore la vraie source de « tous les maux que la France souffre. « Depuis cette guerre, vous avez toujours voulu donner la paix en maître, « et imposer des conditions, au lieu de « les régler avec équité et modération. « Voilà ce qui fait que la paix n' a pu « durer ». FÉNÉLON, *Lettre à Louis XIV*. Queste idee di Fénélon vengono confermate nelle *lettres de Beauseant* (let. 4, pag. 69), ove mostrasi che il bastardo sistema di nazionalità condurrebbe logicamente alla tirannia conquistatrice degli antichi imperatori, e vi condusse infatti la Francia « Presque tous ont glorifié l' entreprise de « la succession d' Espagne . . . Il était « nécessaire, dit-on, pour donner à la « France la liberté de ses mouvements « vers les Alpes et vers le Rhin, d'assurer à toujours sa sécurité aux Pyrénées. Singulier raisonnement qui autoriserait chaque pays à prétendre au « profit de son système de défense « eventuelle à réduir en anneses en « serviles satellites un ou plusieurs de « ses voisins ».

1 *Eloge de Fénélon*.

cuor del reame un vicino geloso e potente per pura riverenza al dritto, domandiamo alla Storia: chi è più grande all'integro tribunale della prosperità? Luigi IX o Luigi XIV? La nazione che invade Avignone o il principe che rispetta Benevento? La *giovane Irlanda* che ricorre alla forza o quel Grande che ispirato dal Cattolicismo la vuol salva pel dritto 1, e che al misero suo colono, steso dalla fame sopra l'umido e putrido giacile di morte intimando rispetto inviolabile per la giustizia, ode da quel labbro moribondo chiamarsi *il Liberatore*?

Al suono del gran nome di O' Connell, all'aspetto di otto milioni d' Iloti cattolici che morenda negli strazii della fame riveriscono il dritto anche nei loro oppressori, non so che altro aggiunger possa il pensiero per ritrarre al vivo la grandezza ideale della nazionalità cattolica, tanto diversa dalla protestante, quanto da quegli scheletri ambulanti è il rubicondo Vescovo anglicano ingrassantesi a loro spese in Londra fra il *biftec* e la bottiglia. Li sguarda l' Europa, attonita di trovar nel suo seno tanto amor di giustizia, e l' ammirazione sente cangiarsi in riverenza, la riverenza in culto, il culto in fremito di giusta indignazione: solo la Chiesa cattolica non istupisce, che, avvezza a simili trionfi, divide co' languenti suoi martiri il pane e le lagrime, e scende colla carità pastorale ne' desolati abituri a confortarne la costanza e riceverne l'anelito estremo.

Ecco l'idea più sublime che la storia ci presenta, ecco il trionfo della nazionalità nel Cattolicismo: fallissele pur l' intento, non sarà però men grande nè men felice, al cospetto almen di quel Dio ove solo è, per le nazioni come per gl' individui, vera grandezza e felicità: e quando la fame sterminatrice cedesse finalmente all' eresia vincitrice la deserta *Isola de' Santi* divenuta sepolcro dei martiri, splenderebbe pur tuttavia sopra la gleba insanguinata l' aureola di lor grandezza, ed all' Italia, unica omai fra le genti, cui possa competere nella sua pienezza il nome glorioso di *nazione cattolica*, ripeterebbe in senso diverso, ma con eroismo più verace: L' Eroe muore e non s' arrende: *Lo Garde meurt, et ne se rend pas.*

Ma no: la distruzione e la morte non è retaggio delle nazioni cattoliche: e se il considerarsi parte di un gran tutto, che non può sostentarsi senza la base dell' Ordine, le rende pronte a morire, anzichè violar la giustizia; quindi appunto risulta il principal elemento per esse di una vitalità inesausta, e di una sempre verde speranza, come testè dimostrai.

---

1 « L'homme qui de nos jours a le « plus fait pour la dignité et la liberté « du genre humain, et specialement « pour l' éducation politique des peu- « ples catholiques . . . celui qui a ac- « compli la plus belle oevre qu' il soit « donné à l' homme de rêver ici-bas; « celui qui, sans verser une goutte de « sang, a reconquis la nationalité de sa « patrie et les droits politiques de huit « millions de catholiques ». MONTALEMBERT. V. l'*Univers*, 30 Marzo 1847.

CXLI. *Governo municipale.*

Abbiamo detto laconicamente nel testo Comune esser associazione più naturale ed italiana, Municipio più artificiata e latina. Sarà opportuno il render ragione di questi caratteri, anche per dare un'idea ai lettori di questa società della quale tanta è l'importanza sul mondo moderno. E in prima abbiam detto il Comune associazione più naturale, perchè appunto esso è un risultamento della natura. Toglietene tutti gli elementi positivi aggiuntivi dalla libera istituzione dell'uomo, la società municipale altro non è se non quella unità che nasce fra molte famiglie materialmente congiunte per vicinanza d'abitazione da quella legge di socialità che obbliga ogni uomo ed ogni consorzio a volere il bene dei prossimi. In due parole; il Comune è la congiunzione costante di molti consorzii domestici sopra il territorio comune pel comun bene delle famiglie. Potrà essere murato o disperso, governato da uno o da molti, aggregato ad una provincia più vasta o isolato, dotato di privilegi nel corpo politico, o ridotto poco meno che a servitù dello Stato, ma tutto ciò è accidentale, l'intima sua natura è quella da noi qui indicata, la congiunzione delle famiglie pel mutuo sussidio fuori delle mura domestiche. Entro queste mura potè ciascuna provvedere a sè medesima, avendo un capo che la governa: ma le relazioni tra famiglia e famiglia abbisognano di un ordine superiore a quello con cui si governa ciascuna, e quest'ordine di un superiore ordinatore da cui tutte le famiglie dipendono: ed ecco la funzione dell'autorità municipale o comunale. Venendo alla distinzione delle due voci osserveranno i lettori che il vocabolo *Comune* o *Governo a Comune* esprime precisamente il fatto di natura ossia il governo che naturalmente risulta dalla procreazione di molte famiglie in virtù della uguaglianza tra i padri di famiglia che qui naturalmente governano: alla cui assemblea conviene pure naturalmente il titolo di *senatus* ossia *assemblea dei seniori*.

All'opposto la voce Municipio d'onde nasce? Udiamolo da Aulo Gellio: *Municipes sunt cives Romani ex municipiis legibus suis et suo iure utentes muneris tantum ex pop. Rom. honorarii participes a quo munere capessendo appellati videntur* 1.... Municipio era dunque un Comune, il quale congiuntosi per qualsivoglia vicenda di guerre o di alleanze al popolo conquistatore del mondo, riteneva le patrie leggi ma partecipava alle dignità del popolo Romano: diverso in ciò dalla Colonia, chè questa partita da Roma sotto forma o civile o militare continuava a vivere colle leggi della madre patria alla quale più strettamente apparteneva 2. Aggiunge dunque la voce *Municipio* all'idea di *Comune* (che può

---

1 Ap. Forcell. lex. V. *Municeps.*

2 V. ivi alla voce *Colonia.*

considerarsi anche isolato qual fu nell'atto di germinare dalla famiglia) l'idea di associazione in uno *Stato*, e di partecipazione agl'impieghi del potere centrale. Ed ecco perchè l'abbiam detta voce e più latina e più artificiata, inchiudendo quella idea di centralismo artificiale, dalla quale il *Comune*, voce più usata dagl'Italiani, interamente prescinde. Il giusto concetto di questa società comunale è appoggiata come ognun vede alla cognizione delle sue origini e del suo destino ulteriore. Nascendo dall'incremento della famiglia ella costituisce un'associazione di famiglie: tendendo naturalmente ad ulteriore ampliazione ella si prepara co'suoi incrementi a formare provincia o Stato associandosi con altri comuni di che apparisce la verità di ciò che abbiamo asserito altrove [685] la teoria ipotattica renderci ragione anche della società *municipale* considerata relativamente alla *domestica*, alla *nazionale* ed alla *internazionale*. Infatti toglicte in mano il Romagnosi e leggetene la trattazione *sull' ordinamento delle municipalità in relazione all'organismo politico* 1 o pure l'opuscoletto *sulla cittadinanza e sulla forensità:* toglietene gli errori di *patto sociale, individualismo* ecc. e vedrete non essere ivi se non applicazioni del dritto ipotattico.

Egli incomincia al §. 1 a dimostrare che la famiglia non *perde il suo essere* entrando nella tribù o municipio [688], ma l'autorità domestica congiunge la famiglia alla società maggiore [697], senza perdere la sua amministrazione propria [701] perdendo però la sua sovrana indipendenza più o meno, secondo la maggiore o minor perfezione o robustezza dell'associazione municipale [710]. Voi vedete qui passo passo applicato il dritto ipotattico sì fedelmente, che appena v'indurrete a credere non aver io letta la prima di queste opere allorquando lo scrissi: nè io ho alcuna premura di mostrarvi *mie* le dottrine, ma di mostrarle *vere*.

Al §. 2 vedrete il municipio considerato dal Romagnosi *in sè* come società *composta* dalle famiglie [696], dal consenso delle quali risulta la sua autorità [698]: relativamente poi alla nazione esso ne forma un *consorzio*, che non deve mai perdere la sua unità [700] nell'atto che divien parte della nazione. E qui l'A si lagna *dei moderni fautori di costituzioni*, che hanno sperato formare la maggior società sconcatenando le minori [LXXXIV].

Passa nel §. 3 a mostrare come anche il municipio ha un'autorità sua propria diversissima da quelle autorità [1137] derivate *ab alto*, che vegliano in esso agl'interessi nazionali. Nel seguente dimostra che ha, per conseguenza, un'amministrazione sua propria proporzionata ai suoi interessi, e distinta dall'amministrazione nazionale [690]. Conseguenze tutte, come voi ben vedete, del 1.° principio ipotattico, unità de' consorzii [688].

---

1 Opp. postume, t. IV, pag. 540, segg.

Da questi principii stabiliti nel capo I egli deduce poi nel capo III, §. 2 *le attribuzioni* municipali che sono 1.° obbedienza gerarchica [702], 2.° indipendenza dello interno reggimento [701], 3.° e 4.° dritto di *governo* e di *correzione* [704, 707]: le quali leggi di attribuzioni si riducono alle leggi universali da noi contemplate nella società ipotattica.

Nell' altro opuscolo della cittadinanza e forensità il R. altro non fa in sostanza che applicar queste idee fondamentali alle relazioni che un suddito acquista o perde nelle convulsioni e lacerazioni dei grandi Stati. Nel qual proposito egli mostra le relazioni del municipio non solo colla società nazionale, ma anche, senza però nominarla, colla internazionale.

Qui però merita osservazione ciò che egli dice (pagina 256) che la cittadinanza risulta da elementi *personali* e da elementi *reali*; e l' elemento *reale* è il *domicilio stabile nel territorio* del comune o della nazione. Questa dottrina del R., conformissima alla teoria delle origini d'autorità da noi stabilita [513, seg.], ci può far comprendere che non solo le società *comunali* hanno una base *reale* nella unità di interesse, come egli avverte (pag. 257), ma che può e suole trovarsi una tal base anche per la unità *di provincia*. Talchè un grande Stato può considerarsi come un *reale* aggregato di province, come la provincia e lo Stato minore è aggregato di comuni, e questi di famiglie [692].

Queste dottrine del Romagnosi ci hanno spiegata la nozione fondamentale delle *società di famiglie*, della *tribù* ridotta a civile e stabile consorzio nel *municipio*. Se poi bramaste vedere come un medesimo *tipo universale* sia stato dai fatti varii variamente modificato, leggete la doppia storia della moderna civiltà del Guizot. Ivi vedrete prima come nacque il municipio romano (di che anche il nostro Cantù parla eruditamente 1): osserverete poi specialmente nella lez. XLVI, le tre origini dei Comuni in Francia: cioè *trasformazione* del municipio romano, *incremento* delle popolazioni appiè delle rocche baronali, *adunamento* del volgo nelle borgate separate. Ei parla a lungo dei varii effetti che produsse la varietà di origine; ma all' intento mio bastano questi cenni sopra il doppio elemento *essenziale* ed *accidentale* del primo grado di pubblica società, per dare una idea di applicazione della general teoria non solo al *comune* ma anche alla *provincia*.

CXLII. *Società Selvaggia.*

Poichè è qui nostro intento di conoscere la natura delle varie società che esistono, esaminiamo brevemente qual sia l' essenzial carattere della società *selvaggia*, per cui dalla *barbara* è totalmente distinta.

---

1 Cantu' Legislazione pag. 18 e il Borghini Discors. Dei municipii e colonie romane. Ediz. di Milano 1808 V. 2 pag. 105.

« Tra *selvaggio* e *barbaro*, dieea l' Enciclopedia antica, questa è la differen-
« za, che i primi sono piccole genti disperse che non vogliono associarsi; lad-
« dove i barbari spesse volte si riuniscono allor che un capo ne sottomette al-
« tri 1. » Io non prenderò a lodare la filosofia di questa deffinizione; ma accettandone la parte filologica, ne inferirò darsi veramente un divario fra *selvaggio* e *barbaro*, e questo divario, qual che egli sia nella causa interna, mostrarsi al di fuori colla *insociabilità*. Nel che il vocabolario italiano del volgo concorda per naturale istinto coll'enciclopedista francese, giacchè usa *selvatico*, *selvatichezza* per sinonimo di *misantropo*, *insociabilità*. Ma se al volgo bene sta riguardare le apparenze materiali; il filosofo dee cercare le cause interne. Or d' onde muove nel selvaggio l' avversione alla società?

Se voi studiate con attenzione le relazioni dei viaggiatori e specialmente dei missionarii 2, autorità somme in tal materia, due tratti caratteristici troverete continuamente ricordati del *selvaggio*, la sua *ignoranza* relativamente ai beni della società, la *ripugnanza* a qualsivoglia legame. Mente cieca, volontà indomita: ecco ciò che impedisce al selvaggio pur di pensare ad associarsi. E se questi medesimi ostacoli volete fra loro ordinarli, voi vedrete che il primo nasce dal secondo; imperciocchè crediam noi che egli non ami certe comodità e ricercatezze del nostro viver sociale? le gradirebbe; ma comprarle a costo di libertà! *non bene pro toto libertas venditur auro*; ecco la formola sociale del selvaggio 3. *Volontà indomita* è dunque il principio della selvatichezza; e siccome la volontà è nell' uomo la facoltà operatrice, tutto l' operar del selvaggio dee saper di quell' *indomito* che ne specifica la volontà.

Or notate che *volontà indomita*, *volontà individualizzata* ossia *isolata* sono quasi sinonimi, non potendo l' uomo divenir sociale senza rinunziare mille volte al proprio volere. Vedete dunque che il *non volersi associare* dell' enciclopedista francese nasce dal *non volersi domare*, *non volersi adattare* o come noi diremmo con linguaggio cattolico *non volersi* MORTIFICARE [LXXXV]. E questo vi mostrerà filosoficamente l' intima cagione per cui *sola* la Chiesa cattolica è capace di formar tra selvaggi vero, ampio e progressivo incivilimento: perchè Essa è *sola* che vada a predicare e *a praticare* la mortificazione: gli altri vanno a predicare i comodi, i vantaggi, i lumi della civiltà europea, e a *praticare* secondo lor predica.

---

1 Enciclopédie méthodique, V. *Sauvages*.

2 Di missionarii amplissima raccolta abbiamo nelle *lettere edificanti*, e nella lor continuazione: *Annali della Propag. della Fede*; di viaggiatori oltre le raccolte dei viaggi, molte notizie si trovano nell'*Universo pittoresco* di Venezia.

3 « Tout Indien se croit indépen-
« dant (V. GUIZOT Civil. Franç.).

E' ei vuole una buona dose di audacia per non dire sfrontatezza, a confondere in un medesimo anatema i missionarii cattolici cogli eterodossi, come ha fatto il sig. Royer Collard; « Ce qu' on observe partout sans aucune distinction, « depuis les catholiques romains jusqu' aux méthodistes, c' est que la fainéantise, la corruption, et la débauche, sont les fruits que les missionnaires ont « recueillis de leur prédication 1. » Sicuramente egli non ha mai letto le lettere de' missionarii negli Annali della Propagazion della fede 2; altrimenti si sarebbe dato almeno il carico di spiegarci in qual maniera l'ozio, la corruzione e gli stravizzi abbian formati i martiri del Tonchino e della Cina, i monasteri di vergini nella Oceania, e la civiltà delle isole Gambier: avrebbe dovuto spiegarci come i Metodisti dell' Orégon si lamentino del poco frutto spirituale, lodandosi però del commerciale (nel Cincinnati Télégraph 7 Gennaio 1843): avrebbe dovuto spiegarci qual somiglianza passi tra la vita penosa d' un missionario cattolico e le agiatezze del protestante: avrebbe dovuto in somma confutare da capo a fondo i citati Annali. Ma tacerne affatto, ed asserire il contrario *in Francia* dove gli Annali si stampano e si leggono, egli è abusare indegnamente della credulità o pazienza de'lettori e tradire svergognatamente la propria riputazione. Buon per noi che alla pag. 287, preso forse da rimorso di coscienza, ha limitato a'missionarii biblici le sue invettive. Ma torniamo alla indipendenza del selvaggio.

Se l'operar del selvaggio tutto dee risentirsi dell' *individualismo* della indomita sua volontà, egli è evidente che la *insociabilità* debb'essere il suo carattere predominante, e che egli non solo *non vuole* associarsi, *nè* anche *può associarsi;* perchè la società, il *bene sociale*, si presenta agli occhi suoi come *un male*, come oggetto di avversione. Talchè (permettetemi un paragone a prima vista un po' strano) lo *stato selvaggio* è rispetto alla società, ciò che la *colpa grave* rispetto allo individuo. Imperocchè dove sta nell' individuo la *gravità* della colpa? nell' abbiurare la idea del vero bene obbiettivo, e coll' idea ogni capacità di volerlo [184]. Or la volontà selvaggia *non può più* amare lo stato sociale, perchè abbiurate le idee di ordine, *il bene* sociale è divenuto per lei *un male:* ella è dunque *indurata nella dissociazione* 3.

Se non che, avvertite che una *totale* cecità di ragione e ostinatezza di volontà non può darsi in uom vivente; e per conseguenza nè anche può darsi una *totale insociabilità*. La *selvatichezza* è dunque graduale; a misura che la mente

---

1 Note di Royer-Collard a *Vattel* t. 3, pag. 285 seg.

2 Annali Prop. della F. t. 2, pag. 349. La Scienza e la Fede t. 5, pag. 297.

3 Il Maistre, di cui è sì proprio lo schizzare quasi senza avvedersene lampi di verità profondissime, accenna (nelle veglie di Pietroburgo) lo stato selvaggio dover nascere da qualche *gravissima colpa sociale*. Quanto vedea retto!

perde la *idea del bene*, la volontà perderà la tendenza ad ottenerlo; e la società decadrà da tutto ciò che forma la sua perfezione. Or la perfezione sociale consiste nella *unità*, nella *efficacia*, nella *estensione* [LVIII]: dunque la società selvaggia quanto più inselvatichisce, tanto più diverrà *sgranellata*, *inoperosa*, *ristretta*. Un'adunanza d'individui indipendenti, incapace di nulla produrre colla industria sociale, tendente perpetuamente a perire per ozio improvvido o per guerre feroci: ecco l'abisso in cui naturalmente trabocca una società inselvatichita; ecco i caratteri ch'ella riveste a proporzione che va degradandosi.

Degradandosi io dico; giacchè dal fin qui detto apparisce esser lo stato selvaggio uno scadimento dalla luce delle idee sociali, conservate nelle genti incivilite dalla tradizione antica. Imperciocchè se uno è il ceppo primitivo dell'uman genere, come dimostra non solo la rivelazione ma anche la storia 1; se a questa società primitiva vennero rivelate le verità sociali come osserva saviamente 2 il Müller; l'abbrutimento del selvaggio è un *decadimento*: e ne fanno ormai indubitata fede le scoperte dei portentosi monumenti americani 3. Dal che si vede che invece di contare i milioni di secoli, e di ammirare, come soglion taluni, il grado di civiltà a cui seppero *alzarsi* certi popoli selvaggi, dovrebbero compiangersi i passi retrogradi e la celerità con cui già sì basso *eran caduti* [LXXII] 4.

---

1 V. Cantu', *St. univ.*

2 « I più antichi fra' popoli, e sotto « certi riguardi, non punto inciviliti, « ebbero rette idee sulla Divinità, sul- « l'universo, sull' immortalità ed anche « sul movimento degli astri; mentre « erano ignari di tutte le arti onde ai « di nostri si rende più dilettosa la vi- « ta ». Dal che egli poscia inferisce che « il nostro spirito abbia ricevuto dalla « immediata istruzione di un essere più « sublime.... certe indispensabili atti- « tudini e idee, alle quali per sè mede- « simo egli non avrebbe potuto spin- « gersi di leggieri: quello all' opposto « che risguarda l'uso delle corporali at- « titudini gli fu lasciato per esercizio « delle sue forze intellettuali. » (*Stor. univ.*, t. 1, p. 16). Il Gioberti poi nella sua Introduzione allo studio della filosofia dimostra la necessità di questa rivelazione primitiva.

3 « Produzioni di razze anteriori a qualunque delle tuttora esistenti. Ma in qual modo una razza più incivilita fosse forzata a cedere il campo.... è cosa difficile comprendersi ». Così l'Enciclopedia italiana (V. *America*). Ma a dir vero io non veggo in ciò gran difficoltà: ese l'uomo abbandonato da lume superno tende ad inselvatichire, per ispiegare l'America selvaggia succeduta alla colta, non occorrono razze diverse: dovette *inselvatichire* perchè *isolata*.

4 Al qual proposito ben avvisa il Vico che i protestanti credettero *natura dell'uomo* lo stato selvaggio per non aver cercato nei libri santi la vera storia primitiva, ma nelle tradizioni dei popoli decaduti (Vico, *S. N.*, t. 1, p. 33–40). Egli all'opposto nella Scrittura medesima cerca poco appresso le vere origini dello stato selvaggio, dicendoci: « Nel quale stato (di solitudine, debole, bisognoso di tutto ecc.) le razze di Caino, Camo, Giafeto ecc. dovettero cadere, dapoichè *per liberarsi* unicamente *dal servaggio della Religione* quando da altro freno non eran rattenute, voltaron le spalle al vero Dio, la quale unicamente le poteva conservare in società e andarono nella libertà bestiale a perder lingua e a stupidire ogni socievol costume e per questa gran selva della ter-

Dal fin qui detto potrem trarre dello stato selvaggio la seguente definizione: lo stato selvaggio è lo scadimento della perfezione sociale prodotto dall' avversione di volontà indomita all'ordine sociale. La prova di nostra asserzione fu per noi dedotta filologicamente dal senso della parola; storicamente dalle relazioni dei viaggiatori; filosoficamente dalla natura della volontà e della società. Il Gioberti nel capo 3.° della sua *Introduzione allo studio della filosofia* lo dimostra *a priori* considerando il vero, e come egli dice, l'Idea qual principio di ogni civiltà: dal che inferisce che la Chiesa propagatrice del vero è la vera incivilitrice del selvaggio.

Molto diverso da questo è lo stato di *barbarie*. *Barbaro* suol dirsi colui cui manca la *coltura*, vale a dire quel lustro accidentale di che la società civile a poco a poco naturalmente si abbella; ma non inchiude per noi la idea di quella *morte sociale e morale*, che forma il carattere della *Selvatichezzo*. *Barbarie* e *selvatichezza* sono dunque amendue contrapposte a civiltà: ma la barbarie vi si contrappone come il principio al fine, la selvatichezza come la distruzione alla essenza: la barbarie passa naturalmente per varii gradi a perfezione di coltura, perchè conserva i principii d'ordine morale tendente a prodursi; la selvatichezza tende naturalmente a decadere perchè ha stabilito il principio del disordine e della dissociazione, che è la inflessibilità individuale [124 segg.].

Dal quale paragone si vede: 1.° che la società potè sorgere da barbarie a coltora, ma non avria potuto arrivare da selvatichezza a civiltà: 2.° che le nazioni germaniche (da noi dette *barbare* perchè, dalla civiltà romana e dalla religione tornate a viver morale, ripigliarono la carriera ascendente verso la civiltà odierna), non erano forse men selvagge degli indigeni Americani. Ed in fatti il Guizot ne dimostra, come dicemmo altrove [1630], perfettissima la somiglianza, ed anche in appresso a questi rimasero somigliantissimi tutti quei barbari che non poterono fissarsi sul nostro suolo, come i Tartari di Gengiskan, e gli Unni di Attila, che non ricevettero dai popoli devastati i principii morali della sociale esistenza. Ma le regioni germaniche ridestate a moralità dalle influenze Cristiano-romane ebbero presso noi nome non di *selvagge* ma di *barbare*, perchè ripresero le vie della civiltà.

---

ra dispersi. » (VICO, *Sc. Nuov.*, t. I, pag. 65, c. 2, §. 3).

« De là nous tirons une règle, que « l'état sauvage qu' isole les familles et « les tribus a essentiellement l'influen- « ce contraire de la civilisation, dont « les tendences sociales sont de réunir, « cet état introduit nécessairement une « jalouse diversité et des idiomes inin- « telligibles dans des jargons, qui assu- « rent l' indépendence des différentes « hordes » (WISEMAN, *Discours sur les rapports des sciences ecc.*, t. I, pag. 128. Bruxelles 1838). « L'esprit d' une « nation doit naturellement correspon- « dre an langage qu' elle possède ». (Ivi, pag. 147).

Di questa materia può vedersi la Memoria del prof. GIROLAMO TURRONI dell' *indole* e dei *grandi movimenti delle nazioni barbare*, Giornale dell' Istituto Lombardo, t. IV, p. 162.

Dalla idea che abbiam dato della *salvatichezza* deduciamo quale esser debbavi la forma della società, e la troveremo in teoria quella appunto che il fatto ce la dimostra. L' uomo non potrebbe perpetuarsi senza società domestica ; dee dunque fra selvaggi serbarsi un avanzo di tal società. Ma poichè volontà *indomabile* la rende *moralmente* impossibile, dovrà la società domestica ridursi a pura unione materiale e durare sol tanto tempo, quanto dora *la forza* del capo che la formò; dunque per la donna schiavitù perpetua, schiavitù pei figli, finchè non giungano a virilità. Allora, quando fra popoli colti relazioni novelle formerebbero società pubblica, fra selvaggi la famiglia dovrà disciogliersi, e correndo per foreste in cerca del vitto quotidiano, ogni suo membro si rimarrà in quella indipendenza che rompe ogni legame sociale.

Ma questa è la condizione dei *selvaggi* più decaduti ed abbrutiti, cioè più *selvaggi*. Or supponete che alcuni principii sociali si sieno conservati per tradizione, che una *teocrazia* d' indovini, o una superstizione ignorante vegli a ser-barne le tracce, potrà nascere un' ombra di società pubblica: ma quale? Ogni società [337] dee prodursi dalla combinazione di due elementi, uno astratto ossia la *socialità*, l' altro concreto che può essere *dover naturale* o *dritto a bisogno:* datemi la più rozza idea della *socialità* e il più grossolano fra gli elementi, il *bisogno*, ed avrete gli elementi della società *selvaggia*. Incapace di sorgere alla idea di *identità di natura* come fonte di *socialità* [319], il selvaggio rispetterà la *identità di razza;* ed osserverà verso le tribù consanguinee quei dritti di umanità, che rispetto ad ogni straniero calpesterebbe: ed ecco l' idea della *nazione* selvaggia. Incapace di governarsi per *dover naturale* o per *dritto*, egli sarà invitato ad associarsi per *bisogno* or di sostentamento or di difesa. Esisterà dunque per lui una *società nazionale*, creata senza unità di ordine dalla natural propagazione materiale, ed un *governo* formato, senza idea d' autorità, dal bisogno, è durevole quanto il bisogno medesimo. Leggete il racconto dei viaggiatori citati, o il quadro sinottico che ne trae il Guizot, e vedrete questi tratti perpetuamente designati nel fatto 1.

---

1 Molto si accosta a questa costituzione la quasi selvaggia nazione degli Afgani, secondo la relazione della Enciclopedia italiana (T. 1, pag 324 e 325). « Tutta la nazione è divisa in tribù che continuano a non mescolarsi fra esse, ciascuna sotto il proprio peculiare governo con poco intervento del potere reale. Il reggimento interno delle tribù è a comune; dividonsi in separate comunità, ed ognuno ha il suo capo o Can, scelto dalla più antica famiglia. Talvolta vien nominato e destituito dal re a sua beneplacito e sostituito da un parente del monarca. In ambi i casi hassi riguardo al dritto di primogenitura, ma molto più all'età, all'esperienza ed al carattere: il quale ordine variabile di successioni cagiona brighe, dissensioni, e contese frequenti. I Can amministrano la giustizia, ma di raro senza la concorrenza di un consiglio dei capi di famiglia. Le comunità sono eminentemente esclusive e spesso in lite l' una con l' altra. Pare che sieno poco attaccate al loro capo, ma fortissimamente alle tribù loro. Sommamente gelose d'ogni intervento, lo spirito repubblicano preserva il paese dal degenerare nel solito dispotismo orientale ».

Ricordiamolo per altro nuovamente: questa idea di società selvaggia può graduarsi variamente, secondo che un popolo decadente o va scostandosi dalla ragione della tradizione primitiva, o torna ad imbeversi dei principii sociali recatigli da altre genti incivilite. Non sia dunque meraviglia se di ogni forma sociale troverem qualche traccia or fra i Negri africani, or fra gli Americani indigeni 1: pochi possono giungere ad obbliare talmente ogni idea primitiva, che nulla più ne rimanga, e se talor vi giungono debbono necessariamente perire; e chi sa quante di quelle sciagurate tribù, anzi che dall' invasore europeo, furon tratte a perdizione dalla mancanza di principii sociali! « Lo stato selvatico, se « fosse perfetto importerebbe l'estinzione assoluta della Idea, e la morte dell'in- « gegno 2 ».

CXLIII. *Società feudale ed imperio.*

Spiegheremo con qualche maggior precisione questo leggero schizzo della società feudale che tanta parte ebbe nella politica dell' Europa moderna, nella quale oggidì ancora se ne conservano i titoli, se ne risentono le influenze; considerandola nella sua origine, nella sua costituzione, e negli effetti che lo stato feudale dovette naturalmente produrre. Chi bramasse intorno a queste idee qualche schiarimento lo troverà nel già citato Guizot, il quale, non senza molti errori parmi averci dato un bell' esempio del come debba lo storico *studiare la società nei fatti anteriori* [444], per ben comprenderne lo stato, i doveri, i dritti. Daremo un cenno per ultimo del S. Impero, che fu il centro ove la repubblica feudale si annodò in sociale unità.

Se il bisogno di difesa, o la smania guerresca consueta fra barbari, raduni i primi elementi di una società, questi individui liberi, formeranno una società *volontaria*, uguale in origine, ma tendente a divenire monarchica nel capo od aristocratica negli ufficiali [549]. Suppognamo che pei successi militari cresca il primo drappello, quali saranno le conseguenze? Il Guizot ce le dimostra 3 nelle turme guerriere dei Germani. Nella prima origine i guerrieri furono poco men che uguali, e tutta la disuguaglianza che pur vi si potea ravvisare, tutta si riduceva alle doti personali, da cui *potea nascere* una *futura* superiorità elettiva, ma non nascea *di presente* verun dritto al comando [477 e 625]. Questa uguaglianza era sospesa in guerra dal bisogno di unità nelle operazioni; ma durava negli animi per rivivere in tutta quasi la forza al termine della spedizione.

---

1 V. Enciclopedia Italiana, V. AFRICA e AMERICA.

2 GIOBERTI: *Introduz. allo studio della filos* T. 1, pag. 271.

3 *Civil. Franç.* leç. 8, 31, 32 e segg.

Allora i principali guerrieri dovean dividersi la conquista; e siccome ciascuno di essi avea sotto di sè molti subordinati volontarii, e però poco men che uguali a sè, così a ciascuno di essi potea toccare in premio una parte della prima divisione, sotto quelle condizioni, più o meno onerose, che il primo possessore volesse annettervi. Ma, osserva quel dotto A., fra guerrieri avvezzi a cercar venture in guerra, molti dovean preferire il vivere al desco del lor condottiero, liberi dalla molestia del coltivare e del difendere terre proprie, nè potean prevedere il divario di condizione che sorgerebbe poscia colla civiltà fra i possidenti e i loro commensali.

Quindi nacque, come nascer dovea, una quadruplice distinzione suprema di classi subordinate: i condottieri primarii, i lor vassalli possidenti, i liberi non possidenti, i servi o sudditi conquistati. I primi doveano essere fra loro poco men che indipendenti, più o meno secondo le abitudini della nazione d' onde eran partiti; giacchè varie forme di governo poteano avere, ed ebbero veramente i varii popoli dai quali si raccoglieano le *turme guerriere*. I secondi eran legati dalle condizioni del *feudo* ricevuto, le quali si riduceano per lo più a sussidii guerreschi; ma godean frattanto nelle proprie terre ogni poter sovrano, e lo amministravano vivendo isolati nei proprii castelli. I non possidenti, più liberi *in dritto*, ma *in fatto* più dipendenti pel *bisogno* di sostentamento, decaddero ben presto dalla quasi uguaglianza col loro capo, poichè questi nella pace ebbe *men bisogno* dell' opera loro; e trovaronsi ridotti alla condizione di sudditi [628]. I conquistati, posti dalla guerra a discrezione dei vincitori, ne ebbero più o men tollerabile il destino, secondo che coi meriti personali seppero più o meno rendersi lor necessarii. In Francia, in Italia, in Ispagna la civiltà cristiana e le memorie della grandezza romana diedero gran preponderanza morale ai vinti; e questo fatto speciale fu occasione di gran diversità di risultamento fra le invasioni occidentali e le orientali; nelle quali ultime i vinti, poco men rozzi talvolta dei lor vincitori, esercitarono sopra essi minor influenza.

La costituzione naturale della *turma guerriera* divenuta società pubblica sarà dunque un sistema aristocratico di governo *quasi federativo*: giacchè ciascuno dei possidenti essendo poco men che *sovrano ereditario* nelle sue terre, il governo supremo dovrà riguardare ogni feudo come una pubblica società per sè esistente; e le sue leggi dovranno risultare dal *consenso* degli associati [521, 629] sotto la maggiore o minor influenza dell'elemento monarchico, e della subordinazione graduata tra i varii feudatarii.

Gli effetti naturali di questa costituzione saranno: 1.° la divisione della nazione in mille società isolate: 2.° il progresso della vita domestica e l' indebolimento dei sensi nazionali [507]: 3.° la mancanza di governo centrale e per conseguenza la prepotenza dei signori: 4.° le guerre intestine, effetto naturale di *Protarchia* imperfetta [1377]: 5.° la reazione degli oppressi e la loro riunione in *comuni* [769].

Ella è questa la idea dataci dal Guizot della società feudale, che egli considera come lo svolgimento della *turma guerriera* in società pubblica, sotto l' influenza di molti altri elementi anteriori secondarii. Senza farci mallevadori di quanto egli asserisce ed inferisce, ci basta aver dato qualche cenno di questa forma di reggimento, elemento sì importante della civiltà europea, che fu soggetto di tante declamazioni in lode e in biasimo.

Anche fuor d' Europa si trova qualche idea di governo feudale, il De Réal ce lo mostra al Giappone 1, il Cantù alle Indie 2: le satrapie persiane, e la divisione dell' impero di Alessandro M. si accostano in qualche parte alla organizzazione feudale. « Una specie di feudalità sostituita dalla eredità delle grandi « cariche e dei reggimenti provinciali sussiste in altre contrade, quali gli Stati « Jolofi, e forse presso i Molua 3. » Lo Schlegel 4 ci avverte che « non dobbiamo meravigliarci di rinvenire fra gli indiani i vestigi di un sistema feudale nella carta dei guerrieri che costituisce la carta dei proprietarii e de' nobili ». E il Vico citando due esempi di Omero pretende mostrarci i feudi come naturale istituzione dei barbari fin dai tempi eroici 5.

Ma tutte queste feudalità abortive mancano di quell' elemento vitale con cui dal Cristianesimo venne assodata ed animata la feudalità europea, che ne divenne un portento di progresso se si paragoni alla epoca precedente, e un germe fecondissimo se mirisi come preparativo di novella civiltà.

E tanto basti della feudalità. Questa sarebbe stata difettosa troppo, sperperata com' ella vivea nelle sue terre se la cattolica unità non l' avesse collegata. Ma l' unità cattolica ha per organo visibile la gerarchia, a cui troppo mal si addice maneggiar le armi: e pure senz' armi ed eserciti non è dritto che basti a contener nell'ordine gli animi, specialmente se fieri per nascita e altieri per grandezza e potere. La gerarchia cristiana dovette dunque formare un centro di unità materiale, capace col predominio della forza di assicurar l'ordine dalle renitenze dei riottosi, e dagli assalti degl' infedeli [1217, 1490]. Or ecco qual fu la funzione del S. Impero e dell' imperadore che lo reggea. L' abbiamo dal Concilio misto di Aquisgrana: « l'imperatore è stabilito per protegger la Chiesa, il re per governare il popolo in pace 6 ». E il nome di sacro impero sembra originarsi dai principii del secolo XIII 7.

---

1 *Science du gouvern.* T. I, pag 401.
2 *Stor. univ.* T. 2 pag. 176.
3 Enciclopedia italiana V. Affrica pag. 355.
4 Filos. della Stor. lez. 4.
5 Scienza N. t. 1, pag. 159 seg
6 Cantù. Epoca X, 800-1096, tom. X, pag. 336.
7 « Guillaume, Comte de Hollande, « élu roi des Romaines en 1247 est « un des premiers qui . . . ait donné « le titre de *saint* à l'empire d'Allema- « gne » (*Ann. de philos. chrét.* 3 ser. tom. IX, pag. 152. Dict. dipl.).

So ben io che tutt' altra idea se ne formarono nel medio evo i legisti e gli adulatori imperiali; i quali aggiudicavano al lor signore, come a successore dei Cesari, tutto ciò che appartenne un tempo all' imperatore di Roma pagana 1: e in questo senso ragionevolmente il Gioberti vilipende l'Impero e per la sua pretesa origine dalla tirannia di Cesare e per le malefiche influenze che esercitò sopra la cristianità 2. Ma se consultiamo le autorità non venali, o i fatti originarii, o la natura delle cose; tutto ci dimostrerà che il S. Impero non altro ereditava dall' Impero pagano fuorchè una certa confusa idea di potere centrale e supremo fra le nazioni: ma il fine, nota caratteristica di ogni società [442], lo avea tutto dal Cristianesimo.

Fra le autorità moltissime che citar si potrebbono, basti l'autor dell'opuscolo *de regimine principum* 3 tanto più degno di essere consultato, quanto meglio di certi moderni conosces l' epoca in cui vivea. Or egli chiaramente ne dice che l'impero fra i cristiani « *ad exequendum regimen fidelium secundum mandatum* « *Summi Pontificis ordinatur, ut merito dici possint ipsorum executores esse* « *cooperatores Dei ad gubernandum populum christianum* » (*De regimine principum* l. III, c. 17). E poco appresso al capo 19 dimostra come da Leone VII fu chiamato in sussidio Ottone I, e poscia da Gregorio V furono stabiliti i principi elettori ed ordinate le cose *pro bono statu universalis Ecclesiae*, a cui dee provvedere il Vicario di Cristo.

Non moltiplichiamo qui citazioni perchè i moderni eruditi tedeschi quasi tutti a noi consuonano, come può vedersi in un articolo degli Annali di scienze religiose (t. 1, pag. 267 e seg.), ove fra le altre cose si dice che l' essenza del sistema feudale, secondo Eichorn, era costituita sopra questo principio, che i due poteri sono affidati al Papa come a Vicario di Cristo e capo visibile della Chiesa; da esso lui poi e sotto la direzione di lui l' Imperatore possiede la temporale autorità.

Altrettanto può vedersi in molti passi della vita d'Innocenzo III per Federico Hurter, e nell'introduzione premessavi dal traduttore, il quale ripete ciò che da molti altri vien detto: essere impossibile scriver la storia del medio evo se non si comprende questa gran verità, l' *imperio esser sussidiario alla Chiesa*. Ma basti delle autorità.

Se poi consultate i fatti originarii, base di ogni costituzione sociale [444 ecc.], Carlo M. diviene imperator d' occidente perchè si fa protettor della Chiesa; e a titolo di protettori vengono incoronati dopo di lui dal Gerarca supremo i Cesari successori. Il qual fatto, se fosse stato avvertito dai declamatori imperiali, li

---

1 Di che può vedersi il GROZIO I. B. et P. L. 2, cap. 22, §. 13.

2 Introd.

3 Fra le opp. di s. Tom. opusc. XX.

avria desti a vergogna quando pretendeano togliere ai Papi ogni dritto sopra il lor Signore, confondendo la quistione della influenza pontificia sopra i sovrani con quella della influenza sopra l'imperatore: quasi che l' Imperatore altro non fosse che un sovrano qualunque, ma più potente. La prima quistione è propriamente una quistione di puro dritto pubblico naturale, e si riduce a stabilire qual ordine debba regnare fra il potere spirituale ed il temporale: la seconda è una quistione che appartiene all'ordine anche privato, che in termini generali può così enunciarsi — una persona (fisica o morale) quando si trova in bisogno, può ella implorar aiuto da cui vuole? ovvero può un uom potente violentarla, ed accettare da lui soccorsi quando e come glieli vuol dare? — Questa diversità delle due quistioni si mostra ad evidensa se riflettasi che ordinariamente i sovrani deposti dall'Impero serbavano il retaggio degli Stati aviti, la cui perdita era riguardata sotto tutt' altro aspetto. I fatti dunque ci mostrano che l'Impero cristiano era tutt' altro che il Romano; era un centro materiale della Cristianità [1440].

Della quale istituzione la natura delle cose ci rende, come è detto, adeqnata ragione. Perocchè la Cristianità essendo etnarchia, abbisogna di un' autorità [1364] cui sia congiunta la forza delle armi: la quale essendo disdicevole troppo al Gerarca supremo, egli dovrà sempre usare la mano di qualche forte che combatta per la Chiesa, o soffrir la violenza di figli ribelli e di nazioni nemiche. Quando tra Cattolici, scarsi o di braccio o di cuore, niun potente ritrovasi in cui si concentri l' azione della cristianità; il Vicario di Cristo, ridotto a lanciare proteste umanamente parlando inefficaci o censure schernite, non può proteggere le chiese malmenate da tiranni se non con esortazioni e preghiera: e queste armi anche sole bastarono più volte a assiderare gli eserciti ed annientar i tiranni 1. Ma quando una fede generosa divenne animatrice sociale di nazioni potenti; allora fu naturale, che il Vicario di Cristo adoprasse in lor favore i dritti nel suo primato paterno, anche con protezione materiale; armonizzandolo in un centro, o monarchico come l'impero, o poliarchico come certe crociate, le forze temporali della Cristianità [1487, 1494]. E se queste idee, come sono dettati di natura, così fossero ricevute in politica, non vedremmo, oggidì ancora, alle due estremità d' Europa lo Scisma e l' Empietà trionfanti, calpestare i cadaveri dei martiri, o vantare l'apostasia dei codardi. A torto dunque il Gioberti nel primato 2 biasima come troppo buono Leone III di aver dato lo scettro im-

---

1 Il ch. Porporato Card. Pacca fa notare in tal proposito la bestemmia dello scomunicato Napoleone punita dai geli di Russia (Memorie ecc.). Il giornale la Scienza e la Fede (T. V, pag. 146) rammenta un colloquio fra il Sommo Pontefice Gregorio XVI di S. M. e la figlia dell'Imperator di Russia: ed il Giornale delle due Sicilie (Maggio 1843) un detto di O' Connell riguardo ad Espartero.

2 V. Primato morale e civile degl'italiani t. I., p. 30, cf. p. 3.

periale ai barbari in Carlomagno, e cedato il primato politico. Non si avvede l'audace critico della sua contraddizione: se si ricordasse che, secondo lui medesimo, la Francia è destinata ad essere il braccio della cristianità, egli ammirerebbe la sapienza di quel Pontefice che scorse sì giusto e la funzione ch'ei fidava e la nazione a cui la fidava, qualunque sia poi stato l'esito per l'ingratitudine degli uomini, della quale chi non è profeta non può star pagatore.

CXLIV. *Governo rappresentativo.*

Io dovrei qui dare una idea di questi *governi rappresentativi*, per chiarire anche rispetto ad essi le applicazioni di nostre teorie. Ma quanto è difficile parlare, con quella imparzialità che a filosofo conviene, in un tempo in cui se ne disputa con accanimento sì irreconciliabile! Leggete il Montesquieu coi suoi *copisti* moderni Macarel, Weis ecc.; leggete il Cousin coi suoi scolari eclettici; vi presentano non delle analisi filosofiche, ma dei panegirici. Gli scrittori monarchici e i Sansimonisti ve ne daranno all'opposto censure sì amare che appena parrà lecito un tal governo 1. In questo urto fragoroso saremmo tentati di lasciar la penna: ma la coscienza intima di personale imparzialità e l'astrattezza di nostre teorie ci sembrano guarentirci dai sospetti di chi non vuol malignare, e però ci confortano a non lasciar tal lacuna. Accenneremo dunque brevemente che cosa è, e quali condizioni esige il governo rappresentativo rimettendo chi desiderasse contezze più copiose all'*Esame Critico* di questi ordini stampato da noi dopo il 1850. Qui riterremo con poche giunte quel che stampammo fin dal 1843 in Palermo, giacchè ne sembra pur troppo confermato dalla esperienza, suprema maestra e giudicatrice in materie sociali.

Suol dirsi *rappresentativo* un governo il cui organismo sia tale che tutti i cittadini possano rappresentare da deputati i loro bisogni e voleri. Ma questa definizione *nominale* renderebbe quasi impossibile un governo veramente *rappresentativo*, giacchè *realmente* i suoi elettori vengono rappresentati. Converrebbe dunque che tutti i cittadini fossero almeno elettori 2, il che è moralmente impossibile. Men difficile sarebbe che fossero *elettori* e però *rappresentati*, almeno i capi di famiglia; ma gl'inconvenienti, che nel numero ancor si ravvisano, fa che ogni costituzione limiti or più or meno il numero, colle condizioni

---

1 Può vedersi a questo proposito oltre la Doctrine de S. Simon 1 année pag. 103, il *Globe*, 28 Ottobre 1831.

2 Abbiamo accennato altrove che in Francia sopra 30 milioni di abitanti non vi ha che 200 mila elettori in circa. Nel 1845 una legge sopra le patenti nella sola città di Parigi ridusse a poco più di 15000 gli elettori che prima sommavano a 20000. Come può dirsi rappresentato un popolo quando gli agenti del fisco con un tratto di penna aboliscono i diritti politici dei cittadini per trasformarli in iloti?

ch' ella richiede. Dal che risulta che la nominal definizione verace del governo rappresentativo è — un governo ove una poliarchia, troppo numerosa per operare da sè stessa, opera per via di rappresentanti, guidando per loro mezzo la persona investita del potere esecutivo. —

Siccome però questa forma di governi *nei tempi moderni* è nata dalle rivoluzioni operate col principio del patto sociale, ed i suoi fondatori per essere coerenti, erano astretti ad ammettere la uguaglianza politica, individuale di *tutti* i cittadini, e per conseguenza il loro dritto a potersi fare ascoltare, anche in materie politiche; così si supplì al difetto di *universalità* nella *reale* rappresentanza concedendo a ciascuno il dritto or di *stampa*, or di *petizione*, or di *associazione* ecc., sperando così di rendere realmente a tutti accessibile quel tribunale da cui può dipendere la loro quiete nel possesso dei proprii dritti.

Siccome poi si osservò che la influenza della moltitudine tende *per sè* a mobilità turbolenta [1630] si studiò l'arte di combinar nel governo altri elementi di tendenza stabile, sperando di neutralizzare colla loro opposizione la *mobilità* dell' elemento democratico: ed ecco la base della camera *alta* opposta alla camera dei comuni. Dando un predominio politico ad una classe benestante, si ottiene stabilità [1608], giacchè *chi sta bene non si muove*; e la stabilità cresce se il predominio e il *ben-essere* divenga ereditario.

Finalmente siccome l'opposizione del *mobile* e dello *stabile* altro non sarebbe che una perpetua guerra politica, si aggiunse un potere *unificante* nel sovrano che fu detto *monarca* o *re*; a cui si volle conservare un primato inviolabile. Ma siccome questa inviolabilità potrebbe renderlo audace a tutto attentare, gli s'inceppò il potere in mano di *ministri responsabili*, colla speranza che questi mai non firmeranno un ordine che possa comprometterli.

Questa parmi la sostanza dei così detti governi *rappresentativi*, ove le varietà possono moltiplicarsi indefinitamente. Tra queste una delle più importanti è la separazione del poter giudiziario dall' esecutivo, la quale togliendo al Principe il dritto di giudicare, gli toglie uno dei grandi mezzi di efficacia sociale [1108], ma insieme, ed appunto per questo, uno dei mezzi di opporsi alla legge ed al dritto.

Data questa idea intorno allo scopo *ideale* ed allo stato *reale* del governo rappresentativo, tre quesiti ci si offrono: 1.° Lo stato *reale* è egli *legittimo*? 2.° Lo stato *reale* ottiene egli lo scopo *ideale*? 3.° Lo scopo *ideale* è egli *possibile*?

Rispondiamo brevemente al 1.° Nulla ripugna in astratto che tutti i padri di famiglia abbiano il dritto di essere a parte del governo politico; anzi in uno Stato ove di *fatto* siano mancati tutti i poteri superiori, i padri di famiglia sono le supreme autorità e il loro consenso forma legge poliarchica [698, 521]. In astratto dunque il governo costituzionale non involge alcuna ripugnanza morale. In concreto poi allora sarà legittimo, quando i dritti dei governanti superiori sa-

ranno legittimamente cessati, nel qual caso i capi di famiglia o capi di casa, essendo fra loro uguali individualmente [620] ed indipendenti, è naturale che vorranno salvare quanto possono codesta indipendenza [625 segg.]. Onde, se si trovi un mezzo per salvarla senza perdere i vantaggi sociali, essi potranno legittimamente adoprarlo.

Ma quello adoprato nel governo rappresentativo odierno ottiene egli realmente lo scopo? Ecco il 2.° quesito, a cui il Romagnosi risponde negativamente 1, mostrando che la divisione dei poteri è rovina dello Stato, e che debbonsi piuttosto dividere le funsioni legislative, ridotte per lui a *proposto, discussione, deliberazione, sanzione, promulgazione* 2. L'Ahrens è lontanissimo dalla precisione e chiarezza del pubblicista Pavese, ma è con lui d'accordo nella sentenza contro le forme odierne 3. Leggane chi vuole le ragioni, e giudichi di quanto valore elle sieno: certamente esse hanno almeno il merito della imparzialità, giacchè quei due autori non sono *monarchici*, anzi bramano un governo rappresentativo, ma diverso da quei d' oggidì; i quali, secondo essi, non ottengono l' intento di far realmente rappresentare il popolo col suo volere e coi suoi bisogni. Ma si otterrebbe egli cotesto intento colle forme da loro stessi proposte? Crediamo impossibile in tali materie il dare un giudizio, finchè non avrà parlato la sperienza: quanti anni sono che si spacciano progetti e promesse; e, sens'altra cautela che le pure teorie, si scortica, si sacrifica la società, assicurandole un meglio futuro! e il *golvanismo* dei pubblicisti mai non supplisce alla perduta vitalità. Lasciando dunque ad altri il sentenziare sopra le idee del Romagnosi e dell' Ahrens, passiamo al 3.° quesito. È egli possibile formar un governo ove realmente tutti i capi di famiglia influiscano *ugualmente* per effetto del meccanismo politico, secondo i dritti di rigorosa giustizia? La influenza reale, cioè *di fatto*, è un *potere di fatto:* or il potere di fatto è fra gli uomini naturalmente disuguale [358]: dunque l'influenza *reale* dei capi-casa sempre sarà disuguale 4. Frattanto essi sono uguali in dritto per ipotesi: dunque *la rigorosa giustizia* nella influenza sociale non può ottenersi col giuoco e contrasto delle *sole* forze, ma sempre dovrà ripetersi dalla volontà *onesta* degl' individui. Coloro dunque che sperano la social perfezione coi *soli* mezzi politici, sperano indarno: ed infatti il

---

1 *Istit. di civile filos* Lib. VI e VII specialmente a pag. 544 seg. e 560 seg. e 620 segg. Tom. 1, pag. 547. « Ci vuol altro che i circensi delle camere parlamentarie! queste sono una larva la quale fa illusione al volgo, e cuopre nel suo fondo una sistemata servitù ecc. »; e pag. 550: « Le moderne costituzioni poggiano tutte sul falso e si riducono ad una dolorosa illusione. » « Voi sognate che col conflitto delle volontà degli ottimati e del popolo ne debba risultare la volontà pubblica; questa idea è la più insensata di tutte ». (t. 1, pag. 483).

2 Ivi pag. 588.

3 *Filos. del dritto* pag. 354, nota 1.

4 V. *Esame Critico* p. 1, c. 2, *Il Suffrogio Universole.*

Bentham, l'Ahrens e mille altri autori non sospetti vi dicono che « le forme di « governo non hanno l'importanza assegnata loro nei tempi moderni 1 ». Vano sarebbe il replicare che la maggior influenza di certuni può compensarsi col numero, cogl'interessi ecc. dopo tutti i compensi, i contrasti, le remore, sempre dovrà esistere disuguaglianza nei risultati, giacchè questi dipendono dalle disuguaglianze degl'individui, e l'individualità non può essere contemplata dalla legge, nè regolata.

Ma lo stesso principio antropologico per cui ci vien mostrata impossibile la *reale* perfezione di un governo rappresentativo, ci dimostra sotto quali condizioni ci può avvicinarsi a tal perfezione. Imperciocchè dall'un canto essendo certo che l'influenza dei più valenti è la cagione dello squilibrio, tanto diverrà più *reale* il sistema di un governo rappresentativo, quanto saranno realmente più eguali le forze delle famiglie associate. La massima uguaglianza *possibile* delle famiglie sarà dunque la prima condizione di tal *perfezione reale*. Dall'altro canto la *prevalente influenza* potendo [1609] esser guidata dalla *onestà di coscienza* in modo che, lungi dal sostenere gl'interessi privati, li sacrifichi al pubblico; ne siegue che tanto diverrà più *reale* la perfezione del governo rappresentativo, quanto maggior predominio vi otterrà *la coscienza*. Dunque dare massima efficacia ai principii di onestà è il mezzo *primario* per render *reale* l'intento del governo rappresentativo. E dissi *primario*, perchè la volontà è il supremo agente dell'uom ragionevole [42 segg.].

Uguaglianza *reale*, onestà pratica: ecco dunque le prime condizioni di questa forma di governo, se vuolsi condurla con qualche perfezione all'intento del *rappresentar fedelmente* 2. Coloro che non credono possibile la onestà *pratica*, si persuadano pur dunque che i lor governi rappresentativi mai non *rappresenteranno* se non i ricchi, i potenti, i quali avrebbero minor bisogno di essere rappresentati [584, 1100]. Coloro poi che, appoggiati alle forze soprannaturali del cristianesimo, comprendono essere *possibile* il *pratico* regno della onestà, adoprino ogni arte a *metterla in atto*. Allora sarà men difficile una *vera* rappresentanza nazionale; e, se sia nata sotto gli auspicii di rigorosa giustizia [552], potrà formare la felicità di un popolo; se non colla solidità di *unità* monarchica, col vantaggio almeno della verace *popolarità* [1238].

---

1 Ahrens, l. c. pag. 657.

2 Queste due condizioni vengono riconosciute anche dagli scrittori materialisti, almeno implicitamente, quando ci dicono che il governo rappresentativo non è proprio se non di popoli *adulti nello incivilimento*. Questo inchiude *onestà di animo*, e *coltura di mente;* la prima fa che i prevalenti non soprusano; la seconda che la prevalenza si diminuisce.

CXLV. *Individualismo contro il Romagnosi.*

Dal che ciascuno può vedere quanto debba riuscire imperfetta e barbara la scienza civile degli utilitarii, che tutta si riduce allo *individualismo*, vale a dire, al principio dissociante. Il Romagnosi sul principio del libro VII, sopra la Filosofia del dritto civile 1 pronunzia francamente che « l' *individualità è sempre prevalente nella socialità*. Ma siccome la socialità esige di transigere con « altri, così il punto della transazione sta fuori dell'individuo. La scienza dunque dell' organismo politico non è che quella della moderazione vitale degli « Stati , *risultante dal meccanismo della forza* pubblica preordinata ». E così veramente dee pensarla ogni utilitario; un governo è per lui un *meccanismo* ove si fa ogni arte per mettere in contrasto le forze, e trarre l' effetto della lor collisione. Ma così non suole operar la natura [1555, 1556 , 1557 in fine] : onde chi ammette nella società come *principalissima causa la natura* (nel che il Romagnosi sente con noi) comprenderà dovervi essere nell' uomo un principio di socialità, che lo invita all'ordine sociale senz' altro *interesse* che il bene di giustizia e di ordine [319]; bene sconosciuto agli utilitarii [818].

Se non che nascendo la società da due principii [313 segg.] uno dei quali inchiude qualche *fatto umano;* è naturale [732] che anche l'individuo agente vi abbia la sua parte , *subordinatamente* alla natura : e che , se l' *individualismo* , invigorito per la corruzione presente , acquisti predominio sulla voce di natura che invita l' uomo a sociale onestà [347] ; allora il governo divenga più *meccanismo di contrasto* , che *ordinamento di spontanea tendenza* [1240] : ma questo è lo stato morboso della società naturale , dal quale il Cristiano è più o meno guarito, secondo che più o meno conformasi al dettato dell' *autorità* di Cristo , perpetuata visibilmente negli Apostoli e lor successori [1420 segg.], la quale lo porta a civiltà verace e gliela rende possibile.

Queste osservazioni vi spiegheranno filosoficamente due *fatti* , il *repubblicanismo* dei miscredenti , e il preteso *assolutismo* dei cattolici. Voi vedete in 1.° luogo come discorrano logicamente *secondo* lor *principii* i miscredenti , quando generalmente asseriscono ogni governo legittimo dover esser *poliarchico* [252, 529 LXXXI]. Non ammettendo essi la *forza* medicatrice della corruzione umana, la *forza* della fede e della grazia, così debbono naturalmente discorrerla: « Ogni *giusto* governo deve operare a bene del popolo: or ogni governo assoluto, *animato dall'individualismo*, opera naturalmente pel bene suo proprio: dunque ogni governo assoluto è naturalmente *ingiusto* (nel sistema dei miscredenti) ». Que-

1 Pag. 535.

sto raziocinio è il sunto della nota apposta dal Romagnosi al § 4 del libro VII delle sue *Istituzioni di civile filosofia* [1]: e, sia detto a sua lode, egli parla qui con sincerità uguale alla sua logica; egli elimina francamente la magia dei vocaboli; protesta che i Francesi volendo conservare la parola *monarchia*, furono strascinati ad *illusioni*, per cui *vollero porre insieme cose incompatibili*; e che ogni governo cautelato può chiamarsi a vostro talento o monarchia o repubblica.

Nelle quali sue specolazioni egli è ragionatore eccellente ma pessimo moralista, poichè parte dal principio che l'*individualità è sempre prevalente nella società*. Un savio moralista che ravvisa nell' ordine un bene *proprio* della natura umana poichè questa è *ragionevole*; ravvisa per conseguenza in essa una tendenza *naturale* a questo bene [347]; tendenza intima, prodotta dalla indole nativa, anche prescindendo da ogni *interesse* e da ogni *contrasto*: un vero cattolico poi, oltre la natural tendenza all' ordine, trova nella fede ragioni, nella grazia vigore per operare a ben comune abbandonando i proprii interessi materiali. Quindi, senza rinunziare al vantaggio degl'*interessi* e dei *contrasti*, aiuto *secondario* richiesto dalla parte concreta degli elementi sociali, pure appoggia i suoi raziocinii anche e principalmente sulla natia tendenza all'ordine, fomentandola colla energia della fede e della pietà cristiana. Onde al raziocinio del Romagnosi ei contrappone il seguente: — Ogni giusto governo deve operare per bene del popolo: or ogni governo animato da sensi di giustizia e confortato dalla fede e pietà cristiana, può e suole operare per bene del popolo: dunque ogni governo può e suole, animato da questi sensi, esser giusto. — Dal che inferirà che tal governante abbisogna piuttosto di mezzi a conoscere il vero ben comune, anzi che di freno che gli vieti il calpestarlo [2].

Ed ecco la spiegazione del 2.° fatto di cui dicea poc'anzi, vale a dire di quella indifferenza per le forme governative per cui i cattolici vengono tacciati di favorire i governi assoluti. Falso, falsissimo: il cristiano non favorisce se non i governi *legittimi* [352]: ma siccome non esclude dalla legittimità *ogni* governo assoluto, come lo escludono i miscredenti; così da costoro ei vien tacciato di *assolutismo*, di *servilità*.

---

2 *Opere postume*, t. IV, ediz. di Firenze, pag. 560 e segg.

1 Di tutto ciò abbiam parlato nell'*Esame Critico*, p. 1, c. 8 *Naturalismo*, c. 9 *Felicità sociale*.

CAPO V.

Epilogo di tutta l' opera

SOMMARIO

1673. *Assunto dell' opera* — 1674. *Ontologia della morale.* — 1675. *Morale individuale ossia* Etica. — 1676. *Basi morali della religione. Ontologia del dritto sociale e sua individuazione e nel fatto.* — 1677. *Basi della costituzione politica nello stato regolare* — 1678. *e nella società convulsa.* — 1679. *Triplice operar sociale* — 1680. *nell' ordine* civico — 1681. *nell' ordine politico.* Patere costitutivo — 1682 deliberativo, legislativa, esecutivo — 1683. *nell'ordine internazionale.* — 1684. *Applicazione alla società* cristiana, *alla* domestica, *alle* intermedie. — 1685. *Conclusione.*

1673. Colla teoria del progressivo svolgimento per cui si formano e i caratteri della società, e la moralità del loro andamento politico, e le forme dei loro governi, e i gradi del materiale aumento, parmi, lettor cortese, avere compiuto il mio assunto e liberata la parola con cui mi astrinsi nella Introduzione a tutta « *saggiare* la scienza dell' umano operare dal punto ove nasce nel « santuario della coscienza individuale fino a quella meta ove ella « pianta le colonne del sociale edifizio e lo sostenta ».

1674. La vedemmo nascere dalla *essenza* stessa dell' uomo, il quale, al pari, anzi più di ogn'altro essere, ha nella sua natura un impulso che lo spinge a compiere gl'intenti di quella Sapienza creatrice, che senza fine e fine altissimo non avria potuto crearlo; il quale impulso si fa nelle volontà *invincibile* tendenza a felicità.

Il *fine*, vero bene e perfezione dell'uomo, dalla mente rappresentato come cagione unica di vera felicità, muove nella libera volontà un impulso ragionevole, che, misto di *necessità* finale e di *libertà* d'arbitrio, prende nome di *obbligazione* ossia *dover morale*.

La volontà del Creatore causa di tal dovere, potendo essere nota a noi naturalmente per la contemplazione delle facoltà di ciascun essere, la qual contemplazione è opera proporzionata alla nostra ragione; si dà in noi dunque una *legge naturale*, ordinata ab eterno dalla divina Sapienza e Volontà, di cui è a noi *manifestatrice* la nostra ragione, *indizio* l' ordine mondiale. Quando la ragione nell' ordine mondiale considera le cause per cui certe azioni appariscono giovevoli o no secondo natura, e però conformi per sè all' intento del Creatore o difformi; ne porta quel giudizio astratto che dicemmo *sinderesi*: quando considera quest' ordine astratto applicato alle proprie facoltà operatrici, produce quel giudizio pratico che dir sogliamo *coscienza*.

1675. Quella scienza che indagando le cause dei giudizii di coscienza ne determina le leggi, è *la scienza morale* per eccellenza, che suol prendere il nome di *Etica*, regolatrice dei costumi dell' individuo. Ma siccome ogni uomo è in natural relazione con Dio e cogli altri uomini: così oltre la scienza dell' operar suo individuale, con cui governa rettamente la propria mente, la volontà, le passioni per mezzo di quei buoni abiti che diciam virtù; l' uomo abbisogna inoltre della scienza *religiosa* e della scienza *sociale*, colle quali la coscienza determini il retto ordine delle azioni che riguardano o Dio o gli altri uomini.

1676. La retta cognizione della propria dipendenza dall' *Essere*, dalla *Verità*, dalla *Bontà* di Dio, è fondamento della scienza religiosa, e produce in noi l' idea di tre doveri precipui che a Dio ci stringono: e sono *Culto*, *Fede* ed *Amore*.

La retta cognizione della identità di natura fra noi e gli altri uomini è fondamento della scienza sociale, e produce in noi la idea della *socialità*, cioè di quel dovere che ci obbliga a volere e procacciare altrui quel bene medesimo che a noi cerchiamo. Del qual principio è natural conseguenza la idea di *dritto sociale*, di *giustizia*

che lo osserva, e di *specifica uguaglianza* fra gli uomini tutti, fondata nella identità di natura.

Ma siccome la natura umana esister non può se non individuata nei singoli, e siccome in questa individuazione essa contrae dalla materia e dal tempo delle condizioni disuguali nei varii individui; così la *uguaglianza* di *dritti*, di *giustizia*, derivata dalla identità di *specie*, trovasi negl' individui variamente modificata. Ed appunto da tal varietà, conseguenza della natura composta in cui l'uomo sussiste, nasce la varietà di quelle relazioni per cui esso uomo trovasi legato a costante associazione or con questi or con quegl' individui.

La qual costante associazione non potendo fra enti liberi aver luogo senza *un principio di unità* che le loro volontà leghi a cooperazione costante nei mezzi varii e *per sè indifferenti*: e questo principio di unità dovendo essere *intelligente* affine di proporzionare i mezzi al fine; è chiaro doversi in ogni società rinvenire *uno o più uomini* che divengono *principio di unità* sociale, non conoscendo noi naturalmente sopra la terra altra *intelligenza* che prenda la direzione di quegli atti umani che sono per natura *indifferenti*. Se non che l'*unità* dovendo procedere dall' *uno*, e *più uomini* non essendo *uno* se non nell' atto con cui fra loro consentono; quelle società ove non governa *una* volontà individuale dovranno governarsi pel *consenso* di molti.

1677. Per determinare chi sia quell' *uno* o quei *molti* cui dalla natura vien imposto il *dovere* e però il *dritto* di governare, convien considerare quei *fatti* che legar possono gli uomini ad associarsi e però a coordinar le loro opere. Or la volontà umana non può naturalmente esser *legata* se non o dal suo Creatore immediatamente colla legge manifestata pei fatti naturali, o da altri uomini col *dritto* che loro conceda natura; o dal *patto* con cui la volontà lega sè medesima. A questi tre fatti dovrà dunque ridursi ogni causa di associazione costante.

E da questi si potrà determinare chi debba *ordinare* i mezzi sociali al loro fine, giacchè nel *fatto di natura se è costante*, avremo indizio del volere del Creatore; negli altri due ordini di fatti, gli uomini, che sono causa efficiente del legame, saranno eziandio determinatori dell' individuo, cui tocca ordinarla, cioè del superiore.

Il voler del Creatore ci manifesta chi sia il superiore di società naturale, collocando per legge ordinaria in quell' individuo la necessaria attitudine a conseguir il suo fine: gli uomini all' opposto dal rinvenire in alcuno tale attitudine vengono indotti quando abbiano libera scelta a dichiararlo Superiore. Talchè sempre la naturale *attitudine al fine* è indizio di chi è, o di chi sarà eletto ad essere ordinatore di una società: ma nel primo caso conferisce il dritto di ordinare, nel secondo lo aspetta dalla umana volontà.

1678. Quest' *attitudine* è naturalmente doppia. Imperocchè per ottenere il fine sociale l' autorità dee muovere le volontà e le forze degl' individui secondo ragione ad operare nell' ordine mondiale giusta la varia utilità dei mezzi. Or la volontà umana secondo ragione è mossa dal *dritto*; l' uomo poi con tutta la macchina mondiale, vanno soggetti a certe *forze* or materiali ora spirituali colle quali si ottengono i varii intenti secondo leggi determinate. L' *attitudine* dunque ad ottenere l' intento sociale può essere o *dritto* o *forze*: se nello stesso individuo l'uno e l'altro di questi elementi si congiungano, l' attitudine sarà perfetta: se sieno disgiunti in varii individui, la società in un' agitazione funesta dovrà tendere a riunirli, dando la preferenza a chi possiede il *dritto* finchè non corra pericolo di perdere sè medesima.

1679. Quegli poi che da qualcuno dei tre principii sovra indicati venne costituito possessore del dritto di ordinare una società dovrà drizzarla all' intento sociale; al quale effetto in tre modi dovrà operare, cioè procacciando agl' individui quel bene che nella società essi ragionevolmente pretendono, organizzando la società in modo

che sia atta a procacciarlo, e mantenendo colle altre società quelle relazioni che a tale scopo conducono.

1680. Due sussidii possono i socii ragionevolmente pretendere dalla società; *tutela* ai loro dritti vivi, per cui si rimuova ogni ostacolo o fisico o morale, che dall' usarne potesse mai impedirli: *cooperazione* per cui quei beni si ottengano, cui non arriva la forza degli individui isolati. Alla *tutela* provvede ella coll' ordine amministrativo e giudiziario nei giudizii civili, nei criminali, nella polizia. Congiunge poi in social cooperazione, ed aumenta così le forze individuali perfezionandone la cognizione, la moral rettitudine, i mezzi materiali; e portandoli a perfezione indefinitamente crescente.

1681. Ad ottenere questo intento è necessario un organismo sociale, non potendo l' unico pensiero della limitata Mente governatrice trasfondersi negl' individui tutti di una gran moltitudine, senza scompartirne il governo a subordinati ufficiali, che sieno veicolo dell' ordine e materialmente lo applichino agli associati. La mente governatrice ha dunque *il dritto* di organizzare la società, il qual dritto suol dirsi *poter costitutivo*.

1682. A questi ufficiali poi tre poteri ella potrà scompartire, o tre funzioni, alle quali tutta riducesi la umana o la sociale operazione: *conoscere*, *volere*, *operare*. Il poter di *conoscere* socialmente si esercita o colla *ispezione* o colla *rimostranza* o colla *discussione;* l' abbiam detto *deliberativo*: il potere di *volere* colla *legislazione*, e dicesi *legislativo*: il potere *di operare sopra le persone col governo*, *sopra le cose* coll' *amministrazione*; con forza *morale nei giudizii*, con forza *fisica nella milizia*; questo potere ha il generico nome di potere *esecutivo*; ed è compimento dei poteri politici, il cui fine è mantenere e promuovere, subordinatamente al fine ultimo dell' uomo, il fine proprio di ciascuna società che consiste nell' ordine e cooperazione esterna degl' individui associati.

1683. Ma poichè ogni società può trovarsi a contatto con altre società pari a lei, il dovere di *socialità* produce in ogni società e l' obbligo di volere alle altre quel bene che ciascuna per sè ragionevolmente pretende, e il *dritto* di difendere a sè quello che legittimamente possiede, e la *necessità* di un ordine *internazionale* e però di un *ordinatore*. Dal che abbiam dedotte le basi dei dritti di pace e di guerra, e la tendenza ad universal società.

1684. Questa è, che forma propriamente qui in terra il compimento dei disegni del Creatore; il quale per eseguirli in qualche modo malgrado gli ostacoli che vi oppone l' *individualismo* delle umane passioni, contrappose a questo il *cattolicismo* che unisce in una *verità infallibile* tutte le menti, in una *santità di legge* inflessibile tutte le volontà, in *un governo di società visibile* tutta la operazione. Ma questo ampio e portentoso disegno che dovea colorirsi nella serie dei secoli dalle successive generazioni, fu da lui racchiuso come in suo germe nella prima famiglia, la quale colle varie combinazioni dello svolgimento e materiale e mentale, produsse quelle tante forme di società particolari, che dovranno essere un giorno gli elementi dell' unica universal società [a].

1685. Ecco, lettor cortese, in pochi cenni la carta del mappamondo sociale, che abbiamo nei due volumi rapidamente percorso. Quante volte in sì lungo viaggio abbiamo smarrito il sentiero, tocca ai savii il dirlo, a me il confessarlo, a voi il perdonarlo. E sì lo farete secondo la gentilezza del cuor vostro, riflettendo soprattutto alla sterminata ampiezza, ed anche talor novità delle vie che abbiamo battute. E se alla indulgenza del perdono aggiunger vorrete la cortesia dell' indicarmi gli errori, mi avrete sempre più docile ad ascoltare, che non mi aveste finora ardito a parlare.

---

a Fiet unum ovile et unus Pastor.

Che se alcun lampo di vero brillando su queste carte, potesse mai qualche raggio di onore riflettere in faccia a chi le scrisse; permettete ad autore cristiano il prostrarsi qui al cospetto di quella Eterna Verità da cui sola egli tentò derivare quanto ne ragionò, ed a Lei sola attribuire ciò che a Lei sola appartiene.

Sì a Voi sola quanto è qui scritto di vero, o Luce ineffabile della eterna parola: a Voi, perchè Voi sola accendete la lucernuzza della debol ragione in ogni mortale che spunta sulla terra: a Voi, perchè se questa ragione m' illuminò nel cammino filosofando, la vostra luce mi guardò dal traviare rivelandosi: a Voi, perchè non altri mi mosse all' arringo, se non quell' amore che in ogni intelletto sincero accendono le bellezze inarrivabili dell' ordine che siete Voi stessa. A Voi dunque, ed a Voi sola onore e gloria, o Reina immortale dei secoli. O se alcun premio volete pur destinare qui in terra a chi non lo cerca che in cielo, fate che quel vero che qui mi deste di racchiudere in poche carte, germogli i beni di che naturalmente è pregno; che rassodi l'ordine nei cuori, nelle famiglie, nelle nazioni, nel mondo; che svegli in chi legge alti pensieri di quella società superna, a cui ne guida la società della terra; che distenda i suoi frutti a quante nasceranno generazioni venture. Talchè quando morte, ormai non lontana, sotto gelido marmo soffocherà per sempre fra le mie ceneri le lodi che vorrei darvi eterne anche col labbro mortale; vadano almeno pel mondo i miei pensieri a dir vostre grandezze agli uomini perchè vi adorino; a dire i benefizii perchè vi riconoscano; a dire i dritti perchè vi servano; a dir l' infinita bellezza e bontà vostra perchè unicamente vi amino.

EPILOGO RAGIONATO

DEL SAGGIO

DI DRITTO NATURALE

AVVISO A CHI LEGGE

Nel chiudere questa teoria di natural diritto, ove abbiam procurato di stabilirne i fondamenti in tutti quei rami a cui esso volge le filosofiche sue speculazioni, crediamo far cosa grata al lettore se vi aggiungiamo, vestito di più severe forme, un generale epilogo, che ne presenti in pochi tratti la esatta concatenazione, con cui si legano tutte le dottrine al primo principio morale e alla facoltà da cui esso spunta.

Molti vantaggi io spero da questo ultimo sforzo, con cui m'ingegno illustrare la verità: agevolare la composizione di un corso più adatto all' insegnamento scolastico; aiutare, come con quadro sinottico, la memoria del leggitore; dar alle dottrine una evidenza quasi geometrica; correggere forse qualche inesattezza nel primo dettato e chiarirne qualche oscurità; dar campo a chi mi favorirà di cortese censura, di ben comprendere il tutto di mie dottrine; questi e molti altri vantaggi mi sembrano ampio compenso alla fatica che fo di ritessere fra gli spinai delle forme sintetiche il lungo cammino or or terminato.

Ognun comprenderà non esser questo un corso distinto , ma un pro-memoria *di ciò che ha letto nei due volumi. E però qualora il laconismo fosse oscuro nell' Epilogo doversi ricorrere per la intelligenza al testo citato in parentesi tonda* [a], *ove il numero romano richiama le note, e la cifra arabica il testo.*

Gradite, vi prego, questo nuovo tributo con cui, se non posso rimeritar la vostra cortesia, vorrei almeno, lettor gentile, dimostrarvi di tal cortesia viva riconoscenza e perpetua.

---

a N. B. I numeri, che corrispondono alle cifre progressive dello stesso epilogo saranno indicati con la parentesi quadrata.

EPILOGO RAGIONATO

INTRODUZIONE

1. (*Introduz. e part.*) L' intelligenza umana ha due precipue facoltà : quella di *conoscere* ciò che è, e quella di *volere* ciò che poscia ella procura di conseguire. La prima, lavorando intorno ad un obbietto che già *esiste* , eccita la seconda ad esercitarsi intorno ad un obbietto che ella dee *produrre*, ossia *fare*.

Della prima facoltà si occupa la logica, del suo obbietto la metafisica : la logica dà le leggi ragionate della facoltà , la metafisica assegna le cause dell' obbietto di lei.

2. La facoltà di *volere* considerata nel suo *essere* è obbietto della Psicologia ; la scienza morale è quella propriamente che si occupa nel fissar le leggi del suo *operare*. (XXIV 103.)

Essa può procedere per via di principii or naturali or positivi : di questi non ci occorre parlare ; la morale che da principii naturali procede a dimostrare come debba adoprarsi dall' uomo la facoltà di volere, (124) è stata da noi tutta quanta abbracciata sotto il nome generico di dritto naturale.

3. A svilupparla presuppognamo tutte quelle nozioni che la razional filosofia dimostra, esistenza di Dio creatore dell' universo , suoi attributi, natura umana, idee astratte dell' Essere, dell' Unità, dell' ordine ecc. Presupposte le quali nozioni consideriamo in primo luogo le leggi con cui la natura umana regola gli atti di ciascun individuo : 2. mostriamo che da queste leggi nasce la società : 3. esaminiamo le leggi con cui essa si forma : 4. quelle con cui dee regolare gli associati : 5. quelle con cui dee regolar sè medesima : 6. quelle con cui dee guidarsi nelle relazioni esterne.

DISSERTAZIONE I.

Leggi dell' operar individuale.

L' operar individuale può considerarsi nel suo *atto* e nel suo *termine*. L' *atto* può riguardarsi e *genericamente* e *specificamente*; nel suo essere *generico* l' operare è proprio di tutte le creature in varii gradi: ne esamineremo l' *obbietto* a cui tende, il *principio* da cui muove, il *risultamento* che produce.

Nel suo essere *specifico* è proprio dell' uomo. Esamineremo il *principio* da cui muove (tendenza ragionevole); la *norma* che lo dirige (natura e ragione); l' *obbietto* a cui mira (Bene assoluto); i risultamenti che ne consieguono *moralità*, principio logico ecc.

Considerando poi l' operare dell' individuo isolato riguardo al suo *termine*, l' uomo operante può aver per obbietto o il Creatore o sè medesimo. — Il Creatore può considerarsi come causa dell' essere, del conoscero, del volere (Adorazione, Fede, Amore) —

L' operar dell' uomo verso sè medesimo può riguardarsi nella sua *prima legge*, nell' *ordine* ch' essa dee produrre fra l' uom sensitivo e il ragionevole, negli effetti che ne risultano di unione *fisica* e di *morale* fra le due parti componenti.

Art. I. *Leggi elementari di tutto l' operare.*

§. 1. *Dell' operare in generale.*

4. Proposizione 1. Tutto nell' universo è per un qualche fine.

Prova 1.ª L' universo è opera libera dell' intelligenza infinita: (108 seg.) or l' intelligente non opera liberamente se non per un fine: dunque ecc.

Si prova la minore. L' intelligente conosce senza limiti di spazio e di tempo, ed è capace per conseguenza di vedere nelle cause gli effetti, e nell' operare il termine dell' operazione: dunque quan-

do vuole la causa vuole anche l' effetto; giacchè se non volesse, essendo libero, cesserebbe di operare.

2.° Tutto opera nell' universo, (1, 6 seg.) giacchè anche i corpi più materiali hanno delle *forze* che tendono a produrre certi effetti; e l' esercizio di una *forza* o *facoltà* si dice *operare*: chi tende ha uno scopo a cui tende: (23 seg. III.) dunque tutto ha un qualche *scopo* giunto al quale la tendenza *finisce*; tutto dunque ha un *fine*.

5. *Coroll.* 1. Questo *fine* fu nella mente del Creatore che liberamente lo stabilì: (XVIII) esso dà il nome alla facoltà operatrice, giacchè la *direzione* di una tendenza è determinata dallo scopo.

Coroll. 2. Quando una creatura giunge a questo *fine*, cessa di tendervi; (18 al 21) e però *riposa*, giacchè il riposo è cessazione di tendenza.

Coroll. 3. Nel giungervi ella acquista una *perfezione*, (14 seg.) giacchè *perfetto* si dice ciò che è compiuto: or *giungere* è compimento *del tendere*. E siccome un essere *destinato a tendere*, come sono tutte le creature, prima giunge ad *essere* poi ad *operare* e finalmente ad *ottenere*, ne deduco un altro

Coroll. 4. Ogni creatura ha tre gradi di perfezione, cioè perfezione nell' *essere*, nell' *operazione*, nel *termine*; (41, 309, 452) la prima subordinata alla seconda, la seconda alla terza, giacchè l'*essere* è destinato a *tendere* [4], il *tendere* a *giungere* [5, 1.°]. E però tanto maggiore è la perfezione nell' *essere*, quanto egli è più atto a *tendere*, tanto maggiore nel *tendere* quanto più atto a *giungere*.

N. B. La perfezione della tendenza si dice *rettitudine*.

6. Prop. II. Lo scopo a cui ciascun essere fu destinato dal Creatore può conoscersi dalle facoltà primitive, di cui fu dotata la sua *natura*.

N. B. Chiamo natura il principio innato di primitivo impulso che spinge ciascun essere ad operare (4 segg.).

Prova. Ciascun essere creato riceve dal Creatore una sua *natura*. or questa, colle facoltà di cui è dotato, lo muove al suo *fine;* dunquedalle facoltà di ogni essere creato si conosce il suo fine — La maggiore si dimostra, perchè ogni creatura essendo dal suo Fattore destinata ad un fine, nè avendo dal nulla natio tendenza alcuna, dovette da lui ricevere la sua tendenza primitiva; altrimenti il Creatore avrebbe voluto un fine senza mezzi. (105 segg.) — La minore si dimostra, perchè se questa tendenza primitiva della creatura non la portasse allo scopo del Creatore, esso avrebbe operato non solo senza un fine, ma contro il suo fine; il che è contraddittorio.

7. *Coroll.* 1. La natura degli esseri non può distruggersi se non si distrugge l'essere medesimo; giacchè tutto l'essere o è la natura sua concreta, o è derivazione della natura.

N. B. L'impulso primitivo è variamente determinato nelle varie creature (8 segg.); giacchè altre hanno tutto il loro operare da questo impulso, altre ne hanno solo gli elementi in una interna forza che sviluppandosi in relazione coll'esterno giunge poi ad esser capace di operare. Questo sviluppamento può essere più o men materiale secondo che è o puramente *organico* per *assimilazione* dell'alimento esterno, o *sensitivo* per via d' *immagini* degli esterni obbietti, o *intellettuale* per via d' *idee* spirituali astratte dai medesimi. Dirò *apprensiva* questa forza di determinarsi analogamento agli oggetti esterni; ed *apprensivi* gli esseri dotati di essa.

8. Prop. III. Lo scopo a cui tende una creatura *apprensiva* dee conoscersi dalla natura di sue forze *apprensive*.

Prova. Queste forze (29) formano il suo essere primitivo [7]: or l'essere primitivo fa conoscere lo scopo a cui tende una creatura [6]: dunque ecc.

9. Prop. IV. Il tendere attuale di ogni essere apprensivo è effetto della sua apprensione.

Prova. Questi esseri senza l' apprensione sono indeterminati all' operare [7]: dunque la loro attuale operazione (ossia tendenza a produrre un effetto) vien determinata dall' apprensione e però è effetto dell' apprensione. Dirò *forza espansiva* il principio efficiente di questa tendenza, il quale dalla apprensiva vien determinato ad operare, e ne dedurrò il

10. *Coroll.* 1. La forza *espansiva* è proporzionata alla *apprensiva*, come l' effetto alla causa.

N. B. Un essere qualunque considerato come obbietto delle forze espansive si chiama il loro *bene* (2 segg.). Dal che ne siegue

Coroll. 2. Ogni *bene* è *fine*, e viceversa ogni *fine* è *bene*. E poichè il giugnere al fine forma *perfezione* della tendenza, e suo *riposo* [5, 2.° 3.°], ogni *bene* sarà perfezione e riposo della rispettiva forza *espansiva*.

11. Prop. V. Ogni creatura tende a tre specie di beni, cioè *utilità*, *convenevolezza*, *quiete*.

Prova della 1 parte. In ogni tendenza si trovano tre termini o fini nel suo movimento (18 segg.) cioè il *mezzo*, lo *scopo*, la cessazione di tendere [5]. Or ogni fine è *bene;* Dunque ecc.

Prova della 2. Il *mezzo* è termine relativo al *fine;* nè ha ragion di mezzo se non in quanto è *punto* intermedio ad esso fine: dunque la cagione per cui il *mezzo* è un *bene* è la *utilità*, poichè *utile* si dice ciò che *conduce ad un fine*. Lo *scopo* è l'intento del Creatore: or a ciascun artificio conviene ciò che l' artefice si propone, giacchè ogni effetto dee proporzionarsi alla causa. Dunque lo *scopo* è bene *convenevole*.

N. B. Il *convenevole* morale suol dirsi *onesto*.

La cessazione di tendere è *quiete*, giacchè nulla si muove al mondo se non per un fine [4]: muoversi per un fine si dice tendere: dunque chi *non tende* è necessariamente in riposo (III).

N. B. Il *riposo* nelle facoltà sensitive prende nome di *piacere*, nelle ragionevoli di *felicità*, in entrambe di *godimento*.

12. *Coroll.* 1. Il bene precipuo è il *convenevole*, giacchè esso determina il *mezzo*, e cagiona il *riposo;* (19) questo convenevole suol dirsi l' *ordine*.

Coroll. 2. Le altre due specie di *beni* avendo qualche ragione di *fine* , (88 seg.) possono cagionare sotto tale aspetto un loro *riposo* o *godimento* imperfetto.

Coroll. 3. L' *utile* e il *convenevole* essendo *relazioni* , (20 seg.) non si conoscono se non da esseri intelligenti: i bruti e gli esseri inanimati hanno l' *utile* e il *convenevole*, senza conoscerlo. Ma l' *utile* essendo *bene* soltanto in quanto è *mezzo* ad altro bene , il proprio dell' uomo è *il convenevole* in ordine *al fine*.

13. Prop. VI. Ogni natural composto ha molte tendenze parziali e talor contrarie; subordinate alla sua natura.

Prova della 1. parte. Ogni composto (7, 22.) ha molte parti: or ogni parte del composto ha un suo essere , (688 seg.) ed ogni essere il suo fine e però la sua tendenza: dunque ecc.

Prova della 2. parte. Ogni particolar tendenza spinge *tutto* il supposto: ma esso non può prendere molte direzioni contemporaneamente. Dunque ecc.

Prova della 3. parte. Ogni *parte* è ordinata per natura a formar il suo *tutto* naturale: or questo tutto perirebbe senza la sua natura [7]: dunque la tendenza di ogni parte è subordinata alla natura del composto.

14. *Coroll.* 1. Dunque il bene delle parti , il loro fine , la loro perfezione, sono subordinati al bene e perfezione del tutto.

Coroll. 2. E il *riposo* non potrà essere nelle parti se non subordinatamente al riposo del tutto.

Coroll. 3. Dunque in ogni essere composto debbono esservi certe leggi di *ordine* voluto dal Creatore; dalla cui osservanza ne dipende la perfezione: e però anche nell' Universo, il più composto di tutti.

§ II. *Dell' operare umano.*

15. Prop. VII. La natura umana tende ad un bene illimitato.

Prova. (30 seg.) La forza *apprensiva specifica* dell' uomo (intelligenza) conosce l' *Essere*, il *Vero*, il *Bene* senza limiti (infatti ad ogni creatura ella applica queste idee senz' assorbirne totalmente la capacità). Dunque [10, 1.°] la forza *espansiva* , a quella proporzionata tende al bene senza limiti.

N. B. La forza espansiva dell' *intelligente* suol dirsi *volontà*.

16. *Coroll.* 1. Dunque niun bene creato non può essere il *fine* della volontà, nè la sua *perfezione*, nè il suo *riposo* [5, 2.° e 3.°] ma ben però è *impulso* a muoversi, giacchè senza un bene la volontà non potrebbe *tendere:* ma in ogni bene ella trova *un* qualche obbietto (37 e 41).

Coroll. 2. L'uomo non ha *riposo* qui in terra, ove non può trovare se non beni creati : egli è qui dunque in istato di perpetua tendenza [5, 2.°] e la sua maggior perfezione sta nel tendere direttamente [5, 3.° 4.°] al suo fine.

17. Prop. VIII. La volontà qui in terra è libera nell' operare.

N. B. *Libero* dico ciò che è esente da necessità.

Prova 1. (47 seg.) La tendenza ragionevole (volontà) non può essere necessitata se non dal suo *fine* [4, 5]: or il suo fine non è qui in terra [15]; dunque in terra essa è libera.

2. Il volere è proporzionato al *conoscere* [10, 1.°] ; il conoscere umano non è qui limitato a conoscere il bene in oggetto particolare [15]. Dunque nè il volere ad abbracciare alcun bene particolare (51). Dunque non è necessitato da alcuno di essi.

3.° La tendenza a bene illimitato è una tendenza illimitata : una tendenza illimitata non può esser necessitata da beni limitati: dunque la volontà non può arrestarsi da essi. Or i beni della terra son limitati [16]. Dunque ecc.

Coroll. 1. Un ente *libero* è essenzialmente *intelligente*; e viceversa un ente *non intelligente* non può esser *libero*: giacchè la libertà nasce dalla indeterminazione e illimitazione dell' *apprensione*.

Coroll. 2. (65, 75 seg.) L' uomo non opera *umanamente* se non in quanto è *libero-intelligente*; le altre opere sono *animalesche* o *vegetative* o *meccaniche*, ma non *umane*.

Coroll. 3. (127 seg.) Alla volontà è *imputabile* l' operar umano, giacchè non può essere necessitata.

N. B. Si dice *imputare* il giudicare taluno *causa libera* di un fatto qualunque; e siccome questo fatto non può tendere al *fine* (bene), o divergerne (male), e secondo natura *chi tende giunge*, *chi diverge non giunge*; la idea di *bene* o di *male*, di *piacere* o di *patimento*, di *premio* o di *pena*, di *lode* o di *biasimo*, ecc. (801) si associano naturalmente alla idea di libertà e d' imputazione.

19. Prop. IX. La volontà deve qui in terra guidarsi per ragione.

Prova. (80 seg., 145 seg., 138) La volontà dee tendere *direttamente* al bene [16, 2.°], questa *direzione* non può riceverla se non dalla ragione. Dunque ecc. — La minore si dimostra perchè *direzione è relazione di proporzione:* le relazioni non possono apprendersi se non dallo intelletto: dunque la direzione della volontà deve essere determinata o dalla intelligenza creatrice per impulso di natura [7] o dal suo proprio intelletto. L' impulso di natura non la determina giacchè anzi ella è libera [17]. Dunque dee determinarsi colla sua forza apprensiva [9]. Questa può essere o intuitiva (intelligenza) o discorsiva (ragione). Or non è intuitiva, giacchè qui in terra non si vede chiaramente il Bene infinito a cui dobbiam tendere [16]: dunque la ragione dee qui determinare la direzione della volontà. Dunque ecc.

N. B. Questa *direzione* suol dirsi moralità. (103). *Direzione* è voce relativa indicante un *termine* a cui si tende ed una via ossia un mezzo per cui si tende.

20. *Coroll.* 1. Dunque la volontà dee liberamente [17] accettare dalla ragione sì l'*obbietto* in cui cercar il *suo bene*, sì *la via* per cui cercarlo (26 seg.).

La ragione considerata come guida dell' operar morale è propriamente il *senso morale*; (76 seg.) cioè la facoltà che ci manifesta ciò che è onesto [11. N. B. 2.°].

Coroll. 2. La direzione data alle azioni dalla volontà potendo essere, secondo ragione, retta o torta, la *moralità* sarà *buona* o *rea*.

21. Prop. X. L' obbietto finale, in cui l' uomo può aver riposo è il Bene increato.

Prova. La volontà umana non può aver *riposo* in alcun bene creato (36) : or ripugna che non trovi il suo riposo. Dunque ecc.

La minore si dimostra perchè ripugna che il Creatore non le abbia assegnato un *fine* [4] o che giuntavi ella tenda ulteriormente [5].

22. N. B. Questo obbietto presentasi dalla ragione alla volontà per mezzo di quei discorsi che provano la esistenza e le perfezioni divine [3] come bene lontano e da *acquistarsi* (38 seg.). Si acquista poi quando la intelligenza se ne impossessa colla *apprensione*. (VI)

23. Prop. XI. Il Bene increato si ottiene operando secondo l'ordine di natura.

Prova. (110 seg.) Il Creatore che ha prefisso all' uomo quel fine, lo ha posto in tali relazioni naturali che lo conducessero a conseguirlo [6] : dunque operando a norma di esse lo conseguirà.

24. *Coroll.* 1. La ragione apre alla volontà la via verso il Bene increato considerando le relazioni naturali, e indicandole alla volontà come norma di sua operazione.

Coroll. 2. (138). Questa rappresentazione non è ad arbitrio della ragione, giacchè la ragione viene informata dalla verità, non la verità dalla ragione.

Coroll. 3 (46). La ragione e la volontà debbono produrre un'esterna operazione, (144) 1.° perchè l' uomo è *uno*, ma *composto* di anima e di corpo: (108) 2.° perchè le sue relazioni sono anche sul mondo materiale. La unità di natura comanda armonia di operare [13]; le relazioni esterne esigono che egli eserciti l' attività ancor sopra l' esterno (XI).

25. Prop. XII. La ragione manifestando quest' ordine impone moralmente alla volontà una specie di necessità, a cui però essa può materialmente resistere.

Prova della 1 parte. (93 seg.). La volontà non può tendere se la mente non conosce, e a proporzione della cognizione è la tendenza [10, 1°.]: or la connessione della felicità umana col possesso del bene increato, del possesso colla tendenza, della tendenza coll' ordine viene rappresentata come necessaria dalla ragione: dunque nella tendenza ragionevole è un elemento di necessità razionale. Dunque ecc.

Prova della 2 parte. Qualunque bene limitato è incapace di legare la volontà umana [17]; or la rappresentazione del Bene increato lo rappresenta limitatamente: dunque la volontà può resistere.

26. N. B. Dirò *obbligazione* o *dover morale* questa necessità secondo ragione a cui la volontà può resistere in vigore di sua libertà, ma contro la natural sua inclinazione; e ne dedurrò che

Coroll. 1. (100). La *obbligazione* nasce dalla natura della volontà posta sotto la influenza del Bene infinito, e diretta dalla ragione dipendente dall' ordinator supremo dell' universo.

Coroll. 2. (114 seg.) Ogni *obbligazione* deriva da Dio e perchè Bene infinito, e perchè Ordinator supremo: la ragione non obbliga; ma solo manifesta la obbligazione.

Coroll. 3. La *obbligazione* dirige la libertà nell' operare *secondo ragione*, non potendo la volontà rendere conforme a ragione ciò che è contrario: ma non toglie la libertà naturale. Il dare tal direzione suol dirsi *governare* o *reggere*. E però la obbligazione e la soggezione alla legge sono proprietà passive di enti *liberi*.

Coroll. 4. (125, 287). La volontà che siegue la ragione è *retta;* quella che ne spezza i vincoli manca di rettitudine, è rea ed imperfetta ecc. [5, 4.°].

Coroll. 5. Poichè legge si dice l' ordinamento con cui un superiore regge i suoi dipendenti, la ragione ci manifesta *naturalmente* una *legge*, che dal Supremo Ordinatore fu concepita ab eterno: e che nella ragione vien detta *naturale;* nella Mente ordinatrice, *eterna*: fonte di ogni altra obbligazione e legge.

Coroll. 6. Ogni *atto obbligatorio* è *onesto;* ma ogni *onesto* non è *obbligatorio* [11] giacchè l'*onesto* non inchiude l'idea di *necessità.*

27. Prop. XIII. La prima norma dell' operar umano è *fa il bene* (102).

Prove. La prima fra tutte le relazioni naturali di una tendenza è il suo obbietto; giacchè senza obbietto non si comprende *tendenza* [6]. Or l' obbietto della volontà è *il bene* [15]. Dunque la prima natural relazione della volontà è verso il bene. Ma le relazioni naturali danno la norma all' operar umano [23 seg.]. Dunque ecc.

28. *Coroll.* 1. (258) Siccome il primo *bene infallibile* (pratico) da cui ogni altro dipende, è il *convenevole* che nell' ordine morale è detto *onesto* [11, N. B. 1.°]; così la prima norma può esprimersi anche così — *vivi onestamente* — E siccome la *convenienza* consiste nelle proporzioni stabilite [11] dal Creatore nell' ordine del-

l' universo e fisico e morale, la prima norma può anche esprimersi in quest' altro modo — *vivi secondo l' ordine* —; e per ragioni analoghe in altri modi consimili.

Coroll. 2. (102). Tutte le altre norme dell' operar umano debbono essere un' applicazione di questa alle varie relazioni dell' uomo nell' ordine morale; giacchè questa norma è *la prima*.

Coroll. 3. Le relazioni morali essendo solo fra esseri intelligenti [19 , 20], l' uomo non ha naturalmente relazioni morali se non o verso Dio, o verso sè, o verso gli altri.

Art. II. *Leggi dell' operar dell' uomo verso Dio.*

29. Prop. XIV. (208 seg.) L' uomo dee dipendere *volontariamente* da Dio, nell' essere, nel conoscere, nel volere.

Prova. Norma delle volontarie operazioni sono le relazioni naturali [24]: or la natural relazione dell' uomo con Dio è relazione di dipendenza: dunque l' uomo dee dipendere *volontariamente* da Dio.

Ma da Dio egli dipende come da *Creatore*, da *Motore* e da *Fine*, giacchè una creatura intelligente abbisogna di un principio di *essere*, di *moto*, di *tendenza* [5, 3.°]: il primo essere della creatura intelligente dipende dal Creatore [3], il suo primo muoversi dal Vero [11], la direzione di sua volontà dal bene [10]. Dunque. ecc.

40. N. B. La *volontaria* dipendenza da Dio suol dirsi in generale *religione, pietà*, ecc.; la dipendenza speciale come da primo essere, *adorazione, culto, latria* ecc.; come da primo Vero, *Fede*; come da primo Bene, *Carità, Amore, Speranza, Fiducia* ecc. vocaboli tutti alquanto diversi nel significato, come può vedersi presso chi ne tratta a lungo.

31. Prop. XV. Il culto di Dio debbe essere e *interno* e *esterno*.

Prova. (215 seg.) L' operar umano dee prodursi nell' esterno [24, 3.°]; ma nasce dall' interno [19, 2.°] Dunque ecc.

32. *Coroll.* 1 (XXXVII). Poichè il debito di operare esternamente nasce e dalla naturale armonia e dalle esterne relazioni [24, 3.°], esso produce due precipui doveri cioè 1. di mortificazione dell'uomo sensitivo allorchè discorda dalla legge naturale [26, 5.°] che è il primo dei *sacrificii*; 2. (277, 732. LXXXV) di comunicare i proprii sensi di religione che suol dirsi *lode a Dio* la quale può essere e con parole e con opere. Il primo è principalmente dovere *individuale*, e il secondo *sociale* (821, 889).

33. Prop. XVI. (228 seg.) La *Fede*, ossia dipendenza dal sommo Vero, è il primo elemento di perfezione, e però il primo dovere, (871 seg.) anche secondo natura, dell' uomo qui in terra [37, 4.°].

Prova 1. La verità è la forma che perfeziona la mente: or la verità intanto si ottiene in quanto si dipende dal Sommo Vero: dunque ecc.

Prova 2. La perfezione della volontà sta nel dirizzarsi al Sommo *Bene*, il quale non è che il Sommo *Essere* e il Sommo *Vero* [22]: or a questo non può dirizzarsi se non per via di cognizione [26]: Dunque ecc.

Prova 3. La perfezione dell' uomo fisico e del sociale consiste nel servire alla retta ragione: questa non è retta se non giudica secondo *il Vero* [24, 2.°]: dunque l' ordine materiale ed il sociale esigon che l' uomo dipenda dal *Sommo Vero*. Dunque in tutto l' uomo il primo elemento di perfezione è il dipendere dal Sommo Vero.

34. *Coroll.* 1. (233). Dunque la indifferenza al vero è stoltezza da pazzo, o stupidezza da bruto.

Coroll. 2. (243, 245 segg.) L' uomo non conoscendo intuitivamente il Vero, il Bene, ma dovendolo cercare col discorso di cui

sperimenta sì spesso la fallibilità, è obbligato, potendo, a cercar luce di vero da intelletti più perspicaci: molto più, se possa ottenerla da Dio medesimo da cui non può procedere se non Verità.

35. Prop. XVII. (234 seg.). La carità verso Dio può essere disinteressata. N. B. Si dice qui *interesse* la tendenza al *dilettevole* sia immediata, sia mediante l' utile.

Prova (79, VI). La tendenza al bene è proporzionale alla cognizione del Vero [10, 1.°]: or il vero può conoscersi ed approvarsi prescindendo dal *diletto*. Dunque può tendersi al bene anche senza tendere direttamente al diletto. Dunque ecc.

Art. III. *Leggi dell' operare verso sè stesso.*

36. Prop. XVIII. L' uomo dee fare il proprio bene.

Prova (258 seg.) L' uomo dee far il bene [27]: or *il bene*, preso [28, 2.°] relativamente all' operante, è il ben *proprio*: dunque ecc.

37. *Coroll.* 1. (317). Il bene specificatamente proprio dell' uomo essendo il ben *convenevole*, che è oggetto di ragione [11, 3.°]; l' uomo che fa ciò che la ragione domanda, fa il bene *proprio*.

Coroll. 2. (119 seg., 295 seg.) Se dee farlo dee conoscerlo e obbiettivamente e subbiettivamente, cioè colla retta *sinderesi* e *coscienza*. Dunque dee, quanto può, rettificarle.

Coroll. 3. L' uomo può *sempre* far il proprio bene, giacchè sempre può fare ciò che *conviene*, ossia che è *onesto* [11].

Coroll. 4. (276) Dunque *può* e dee sempre farsi e *perfetto* e *felice* [5, 11] e però deve usarne i mezzi [23, 3.°].

38. Prop. XIX. Le passioni umane non tendono sempre al bene dell' uomo.

Prova. (115 seg.) Le passioni sono tendenze vivaci dell' uom *sensitivo*: (290 seg.) dunque tendono ad un qualche bene del sen-

sitivo [13 , 1.°], giacchè ogni tendenza ha il suo bene proporzionato. Ma il *sensitivo* non è se non *parte* dell' uomo ; or il bene della parte non è sempre bene del tutto [13, 2.°]. Dunque ecc.

39. *Coroll.* 1. Dunque l' uomo *dee* frenarle, giacchè *dee* tendere al proprio bene [36] : ma dee valersene , quando il bene del tutto coincide col ben della parte ; giacchè esse , cercando il loro particolar bene con tendenza *vivace*, sono allora utili al fine del tutto, e però debbono adoprarsi [5, 5.°; 37, 4.°].

Prova 1. (271 seg.) L' uomo è *naturalmente* un *essere composto* di corpo e di anima, in cui il corpo è stromento dell' anima. Or la natura dimostra l' intento del Creatore, [6] e a questo dee l' uomo conformarsi per volontà [23]. Dunque dee conservare all' anima il suo organismo. Dunque ecc.

2. L' uomo dee compiere in questa terra gl' intenti del Creatore, di cui non conosce le future disposizioni : or troncandosi la vita vi si rende inabile , laddove all' opposto , conservandola , sempre egli può compirli [27 , 3.°]. Dunque ecc.

Prop. XXI. Ogni male sensibile , anche la morte, deve soffrirsi per l' *onestà,* intento precipuo del Creatore [11].

Prova. (277 seg.) Il dovere di conservarsi nasce dal dovere di compiere gl' intenti del Creatore [40]. Dunque se a conservarsi fosse necessario trasgredirli, più non sarebbe dovere il conservarsi e sussisterebbe frattanto il dovere di non trasgredirli. Dunque ecc.

Coroll. Ogni male sensibile , anche la morte , può divenire un *bene utile* [11] poichè può essere *mezzo* a compiere gl' intenti del Creatore (803).

Prop. XXII. L' uomo debb' essere *sincero* N. B. *Sincero* si dice colui il cui esterno è in armonia collo interno. (285, 219, 366 seg.)

Prova. L' esterno dell' uomo è stromento dell' interno in unico essere [24, 3.°]. Or lo stromento deve obbedire a chi lo maneg-

gia, e l' essere unico deve avere unità di operazione: Dunque l' esterno dee essere in armonia con l' interno : Dunque ecc.

La maggiore si prova 1. dall' unità del composto umano; 2. dal rossore che cagiona la menzogna, e dall' orrore che ispira; 3. dalla quasi impossibilità di fingere costantemente e dallo sforzo che esige; il che lo dimostra contrario alla inclinazione di natura, e però al volere del Creatore [11].

DISSERTAZIONE II.

Teoria dell' essere sociale.

La teoria dell'essere sociale inchiude due elementi precipui, cioè la *moltitudine unita*, e la *forza* per cui è unita.

Riguardo alla prima dovremo esaminare 1. d' onde nasca la *tendenza* ragionevole ad unirsi, e la *reale congiunzione* che la compisce: 2. l' effetto della natural relazione fra uomini associati, cioè *il diritto* nelle sue collisioni e nelle applicazioni alla vita fisica e morale.

Riguardo alla seconda esamineremo 1. d' onde nasca: 2. in qual soggetto posi: 3. per qual titolo vi posi: 4. quali effetti produca.

Art. I. *Della società in generale.*

43. N. B. *Società* suol dirsi una concorde comunicazione di bene fra esseri intelligenti: (299, 304 seg.) società di questi esseri *in istato di tendenza* sarà dunque la *tendenza concorde a fine comune*. E siccome la tendenza intelligente fra uomini dee produrre *azione esterna* [24, 3.°]; così la società umana potrà definirsi *cooperazione concorde di uomini ad un bene comune.*

PROP. 1. Gli uomini tutti hanno nella lor natura un elemento di società universale. (321 seg.)

Prova. (314 seg.) Gli uomini tutti sono obbligati a secondare l'intento del Creatore [25]. Or il Creatore vuole da essi *cooperazione concorde a ben comune.* Dunque ecc.

La minore si prova. Uno è per natura il bene da tutti conosciuto, ed a cui tendono tutti, giacchè una è la loro *natura* ossia l'impulso primitivo [15]. Dunque ecc.

N. B. Diremo questo elemento *dovere di socialità.*

Coroll. 1. Ogni dovere sociale deriva da questo principio: *fa il bene altrui;* giacchè la causa che mi obbliga a far ad altri *un* qualche *bene* è che debbo far loro *il bene.*

Coroll. 2. Questo è il primo principio *sociale* applicazione del primo principio morale [26].

Coroll. 3. (449 seg.). Il precipuo bene di ogni società è la *onestà*, giacchè a questa tende precipuamente la natura umana [11, 12].

Coroll. 4. (723 seg). Poichè *ottener il bene* è negli enti ragionevoli un divenir *felice* [11], il fine di universal società è rendere gli associati *onestamente felici.* E poichè la felicità dell' uomo consiste *secondo natura* nei beni di *mente* e di *corpo* (460); *assicurarci e crescerci* queste due specie di beni è il fine naturale della società universale.

N. B. Una società determinata può o abbracciare tutto il fine naturale con mezzo particolare cioè col convivere stabilmente, o abbracciarlo parzialmente. Il *fine* particolare della prima sarà il *convivere* onestamente felice: della seconda il conseguire quel particolare oggetto per cui ella si associa.

Diremo società *completa* quella che abbraccia tutto l' obbietto naturale della umana società, cioè il bene di mente, quello di corpo, e la difesa di entrambi: *incompleta* quella che ne abbraccia sol qualche parte.

Coroll. 5. La società è *mezzo*, non *fine* dell' individuo.

44. Prop. II. Ogni società tende naturalmente a crescere indefinitamente (LXVI, 858 seg.)

Prova 1. In tutti gli uomini cova un impulso a società universale: or l'universale abbraccia tutti i particolari. Dunque non vi è termine a tale impulso. Dunque ecc.

Prova 2. Ogni essere tende alla propria perfezione [5, 3.°]. Or la perfezione sociale consiste materialmente nella estensione. Dunque ecc. — La minore si dimostra: la società è *unità di molti* uomini; or l' *unità* è tanto più perfetta quanto più *unisce*: la *moltitudine* quanto più *moltiplica*.

Prova 3. (XCII, 871) Il fatto di natura mostra che tale è l' intento del Creatore; giacchè e fisicamente l' uomo tende a propagarsi, e moralmente a trarre gli altri al proprio sentire. Dunque la società sì *materiale* sì *spirituale* ha un germe di aumento indefinito. Dunque ecc.

45. Prop. III. Secondo natura l' operare di ogni società deve ordinare *direttamente* gli atti esterni.

Prova 1. (724 seg.) L' esser sociale nasce dal dovere di cooperazione *fra uomini* [44]: or la cooperazione fra uomini è direttamente esterna, giacchè essi non hanno naturalmente comunicazioni immediatamente interne. Dunque ecc.

Prova 2. La società non ha forza sopra l' interno: or la natura non impone doveri impossibili. Dunque ecc.

Coroll. 1. Dunque solo all' esterno possono imporsi ordinamenti sociali.

46. Prop. IV. L' operare sociale deve esser diretto dalla onestà (723).

Prova. Senza onestà non vi è ordine *morale* [26]: or la società deve ordinare *moralmente*. Dunque ecc.

Coroll. (1002 seg.). Ogni comando non onesto è antisociale ed ingiusto: e non impone dovere.

47. Prop. V. Questo elemento universale, questa socialità non costituisce da sè sola una *real* società *concreta* (323).

Prova. La tendenza è proporzionata all'apprensione [10, 1.°]: or la *comunanza di natura* e il bene in genere, da cui nasce il primo elemento associante, sono un' apprensione *mentale* ed astratta; dunque producono tendenza puramente mentale ed astrattiva. Dunque ecc.

Coroll. (397 seg.). Dunque ogni società *reale* deve avere un altro elemento concreto, che applichi il general principio di *socialità*.

48. Prop. VI. Ogni fatto, per cui due uomini vengono realmente a trovarsi in contatto, rende reale la universal società (319, 341).

Prova. Questi due sono reciprocamente obbligati *per socialità* a procacciarsi il bene [44] e *pel fatto* hanno un obbietto concreto intorno a cui esercitar questo dovere, Dunque debbono cooperar *realmente*. Dunque ecc.

49. *Coroll.* 1. Siccome il dovere nasce dall' *ordine* stabilito dal Creatore [25], il dovere di *cooperazioue* reale nasce dall' ordine reale.

Coroll. 2. (225, 571, 482 seg.). Dunque può dirsi società non dipendente *da patto*, giacchè da patto non dipende l' ordine stabilito dal Creatore, nè sempre lo suppone.

50. Prop. VII. Ogni uomo ha una forza morale con cui può muovere gli altri a compiere verso lui gl' intenti del Creatore, cioè a fargli del *bene*.

Prova. L' ordine ha una forza morale che lega la volontà del ragionevole [25]. Dunque chi dee secondo l' ordine ricevere da al-

trui un bene, ne tiene con questa forza vincolata la volontà. Or ogni uomo dee dagli altri ricevere *bene* [44]. Dunque ecc.

N. B. Questa *forza morale* secondo ragione che lega gli uni al voler degli altri suol dirsi *dritto*.

Coroll. 1. Ogni *dritto* nasce dall' ordine; e però lega solo esseri intelligenti.

Coroll. 2. (351 seg.) Non ha *azione* il *dritto* se non in quanto è *conosciuto* l' ordine; giacchè la volontà è legata dalla ragione [19].

Coroll. 3. Il *dritto* è vero bene anche di colui che se ne trova vincolato: giacchè è *ordine* ed *onestà* [12, 3.°] vero e proprio bene dell' uomo [37, 1.°].

Coroll. 4. (347 seg.). *Dritto e dovere* sono correlativi, ed entrambi legano le parti in forza dell' ordine.

Coroll. 5. (349). Ogni dovere è connesso col dritto di adempirlo (giacchè l' *ordine* produce *dritto*); e questo dritto è inalienabile, giacchè è inalienabile il dovere [26].

Coroll. 6. Ogni dritto è *facoltà* giacchè tende a *fare* che altri operi; ed è parimente *tendenza* ad un *fine*, e però ad un *bene*.

Coroll. 7. Dunque quanto il *bene è maggiore*, e la cognizione *più evidente* tanto è più gagliardo il dritto.

N. B. Il bene può essere *maggiore* o nella *intensità* che nasce dalla prossimità al fine ultimo, o nella estensione che nasce dalla quantità del soggetto. La maggioranza d' *intensità* supera quella *di estensione*, giacchè il suo fine ultimo, principio di tutto l' ordine morale, influisce più sopra la prima che sopra la seconda.

Coroll. 8. Tutti i dritti *per sè* sono inviolabili, e però *irrefragabili*: onde il dritto potrà definirsi — *potere secondo ragione irrefragabile*. Ma quando non è conosciuto il *titolo*, il dritto non può attivamente esercitarsi, e dicesi *non rigoroso*.

Coroll. 9. (724). Ogni dritto è *per sè* coattivo: giacchè l' attività morale *tende* a prodursi all'esterno [24, 3.°]; molto più la sociale fra uomini [43]: ma il prodursi *realmente* dipende dalla volontà di chi *ha* il dritto; dal che ne siegue che il dritto *per sè* è alienabile.

51. Prop. VIII. Ogni dritto si riduce al *concreto* per fatti accidentali.

Prova. Il dritto nasce dall' ordine considerato nelle relazioni sociali [51, 1.°]: or queste si riducono al concreto per fatti accidentali [47]. Dunque ecc.

Coroll. 1. (559, 3.) La disuguaglianza dei dritti fra gli uomini nasce dalla dissomiglianza dei fatti individuanti; (364 seg.) giacchè la somiglianza *di natura specifica* produrrebbe uguaglianza specifica di dritti. Dunque se il *fatto* sia simile dall' uno e l' altro lato, sussisterà la uguaglianza anche individuale.

Coroll. 2. (XLVI seg.) Dunque *uguaglianza e disuguaglianza* sociali in concreto debbono giudicarsi *dal fatto* non dalla natura specifica.

Coroll. 3. (1115). In ordine all' onestà ed ai bisogni comuni di natura gli uomini hanno dritti uguali: giacchè il fatto non può modificarli.

52. Prop. IX. (351 seg.) Due dritti contrarii non possono essere contemporaneamente *attivi*, ossia *vivi*: nella collisione il più debole deo cedere a proporzione della debolezza. (361 seg., 724).

Prova della 1. parte. Il *dritto è potere secondo ragione irrefragabile*, e però *coattivo* [51, 4.° 5.°]: or ripugna che la ragione detti contemporaneamente due proposizioni contrarie, e che l' esterno materiale ceda nel tempo stesso a due impulsi contrarii. Dunque ecc.

Prova della 2. parte. L' attività del *dritto* nasce dal conoscimento del vero e dalla tendenza al *bene* [50, 2.° 3.°]: dunque non può ope-

rare se non *proporzione* della evidenza e grandezza del bene; altrimenti si avrebbe un effetto senza causa.

53. Prop. X. Ogni uomo ha dritto a difendersi uccidendo l' ingiusto assalitore, ma non a volerne il male.

Prova della 1. parte. Il dritto dell'assalito supera quello dell'assalitore: dunque ecc.

Si dimostra l' assunto. (885 seg.) L' assalito ha dritti di conservare la vita coi mezzi necessarii, e però col distruggere la forza assalitrice, la quale non può esser distrutta se non coll' uccisione; l' assalitore ha dritto alla propria vita, ma non a distruggere la forza opposta. Dunque il suo dritto è minore.

Prova della 2. parte (376 seg.) 1. L' essere impedito dal far male è un bene: or l' assalito dee solo impedire il male; dunque vuole il bene [51, 3.°] 2. L'amore dell' assalitore non è ostacolo alla difesa: dunque l' assalitore non ne perde il dritto, giacchè non vi è collisione. Dunque ecc.

54. Prop. XI. Ogni uomo ha dritto al dominio.

N. B. Dico *dominio* il dritto di disporre di una cosa.

Prova. (271 seg.). Ogni uomo dee conservarsi [40]: or la conservazione esige che si disponga dei mezzi [24, 3.°]; dunque ogni uomo dee disporre di alcuni mezzi. Questo dovere ha un dritto connesso [51, 5.°]: dunque ecc.

55. *Coroll.* 1. Siccome i mezzi che servono ad uno non possono per la material limitazione servire ad un altro, il dominio dà dritto ad *escludere* dall' uso e però a *rivendicare*.

Coroll. 2. Il dominio è ordinato *al bene del Padrone*, cioè di chi ne è in possesso; ed ordina colla sua forza morale allo stesso fine la *cosa* sopra la quale raggirasi esso dominio.

N. B. Questo *essere ordinati al bene altrui* si dice *servire:* (434 seg.) onde i mezzi di conservazione *servono* all' uomo.

Coroll. 3. Secondo natura *specifica* niun uomo dee *servire* agli altri, giacchè l' esser d' ogni uomo tende al proprio bene : (406) ma se nel proprio bene egli debba impiegare in altrui pro le sue fatiche, in questo potrà dirsi *servo*.

Coroll. 4. Il servo dunque non può dirsi *cosa del padrone;* ma sì *le fatiche del servo.*

Coroll. 5. E siccome dalle fatiche si può e *doverne* ed anche volontariamente *alienarne* or più or meno, così si può esser or *più* or *meno servo*.

56. Prop. XII. Ogni uomo ha dritto all' altrui *veracità* in ciò che gli dee dar norma del viver felice (268 seg. L).

Prova. Ogni uomo ha dritto ad ottener dagli altri [50] la *cooperazione necessaria* pel bene comune: or la *veracità* in tali materie è cooperazione necessaria, giacchè senza conoscere la norma non si giugnerebbe alla felicità. Dunque ecc.

57. *Coroll.* 1. La veracità è dunque dovere *sociale* come la sincerità dovere [42] *individuale*; ma meno estesamente.

Coroll. 2. Ov' altri non ha dritto a conoscere un vero, si può tacere, ma non mai mentire.

N. B. Lo strumento di comunicazione intellettuale si dice *linguaggio* (*articolato* o *mimico* o *grafico* è tutt' uno). E però

Coroll. 3. Non offende la veracità *sociale* chi non altera il *linguaggio*, benchè inganni con altre arti un indagatore indiscreto dei suoi pensieri: potrà però offendere la natural sincerità [42].

Coroll. 4. (370). La *parola* assicuratrice pel futuro (sia *donazione*, *promessa*, *proferta* ecc.) lega, più o meno secondo le circostanze, all'adempimento: giacchè questa parola è norma alla condotta altrui. Dal che derivasi il legame di ogni *patto*.

ART. II. — *Dell' autorità in genere.*

58. PROP. XIII. La natura sociale richiede nella società un' *autorità* (421 seg.).

N. B. Chiamo *autorità* un dritto di rendere *obbligatorio* ciò che sarebbe puramente *onesto* [26] (LXXXI).

Prova. La società richiede cooperazione anche in molti atti per sè indifferenti (792, 619, 7.°). Or la natura umana non lega le volontà negli atti indifferenti. Dunque, affinchè esista società, ci vuol un' altra forza; e forza *morale* (dritto), giacchè la volontà non può esser legata se non da tal forza [17 e 25].

La maggiore è provata dal *fatto;* ma diviene evidente se si riflelta che il fine sociale si ottiene con *mezzi* diversi; (426) or i mezzi sono per sè indifferenti, e solo dal fine acquistano la utilità e la moralità [11, 20]. Dunque la società ecc.

La minore è chiara: *indifferente* è ciò che *non è obbligatorio.*

Coroll. 1. Senz' autorità non esiste società nè senza società autorità: (435, 483 seg.) dunque sono reciprocamente necessarie come tutti i *correlativi*, e però reciprocamente dipendenti nell' essere.

Coroll. 2. Il fine dell' autorità è *la unione* ordinata degli associati verso il loro fine, loro *bene.* L' autorità è dunque essenzialmente *una*, essenzialmente *benefica.*

Coroll. 3. L' autorità non può mai essere *ordinata* dai suoi dipendenti. (1029 seg.).

Coroll. 4. Siccome il Creatore non manca di provvedere i mezzi necessarii [6] e siccome la *natura* indica l' intento del Creatore; egli è chiaro che esiste in ogni società questa *forza associante.*

Coroll. 5. (430 seg.). L' autorità non nasce *essenzialmente* dal voler degli uomini, ma dalla natura delle cose, e dal volere del Creatore: onde il *patto sociale* è ipotesi *falsa* (500, 505).

N. B. Intendo per *patto sociale* quel sistema che deduce dal *puro* voler dell' uomo in *ogni* società il dritto di ordinare (563 seg. LXXI).

Coroll. 6. Nessuna autorità può comandare il disordine, giacchè l' autorità essendo una facoltà [51, 6.°] ed ogni facoltà tendendo *essenzialmente* al suo scopo [4, 2.°], l' autorità tende *essenzialmente* all' ordine, giacchè è *facoltà di ordinare.*

60. Prop. XIV. L' autorità sociale dee trovarsi in un essere intelligente, e però [18] liberamente volente.

Prova. Essa dee volgere e *proporzionare ad un fine i mezzi* diversi [58]: or le proporzioni sono obbietto di intelletto: dunque ecc.

61. *Coroll.* 1. Non avendo l' uomo naturalmente relazione con altre intelligenze, se non con Dio e cogli uomini [28, 3.°]: si vede che l' autorità sociale deve appartenere a Dio o ad uomini.

Coroll. 2. Quanto appartiene agli uomini, scende però in essi dall' Ordinator supremo [59, 5.°].

N. B. Il possessore di autorità si dice *superiore sociale*, i dipendenti *sudditi*: *superiore e suddito* diconsi le due *persone sociali.*

Coroll. 3. Il superiore umano ha *come uomo* tutti i bisogni, le debolezze, i doveri, i dritti di natura umana; come autorità i dritti e doveri di *ordinator sociale.*

Coroll. 4. Il *superiore* non è *padrone* del *suddito* ; (493, 6) e la *superiorità* è tutt'altro che *padronanza* o *dominio* (LV, 2) giacchè il *fine* è diverso; (LIX, 2) e dal fine si denomina ogni facoltà o tendenza [4 e 5], e però ogni dritto, giacchè ogni dritto è facoltà tendente ad ottenere un fine [51, 6.°].

62. Prop. XV. L' uomo non può divenir superiore se non per *fatti* accidentali (466 seg.).

Prova 1. Solo [47] il fatto accidentale costituisce società concreta: or [59], è impossibile concreto ordinatore senza società

concreta : dunque senza il fatto accidentale non nasce fra gli uomini autorità concreta.

Prova 2. Ogni dritto si riduce al concreto per fatti accidentali [51]: or la superiorità è un *dritto* [58]: dunque ecc.

63. *Coroll.* 1. La Provvidenza, ordinatrice delle vicende di *fatto*, è dunque origine della *concreta* superiorità, come dell' astratta [59, 5.°].

Coroll. 2. (663 seg.). Chi ordina una società senza che da giusto fatto gliene derivi il *dritto*, la ordina con potere usurpato: (1000) e dicesi *Superior illegittimo o usurpatore*. Chi ha giusto possesso dell' autorità, ma la usa a danno comune, abusa di potere legittimo, ed è *superiore ingiusto*. Amendue sogliono dirsi *tiranni*: ma il primo fa maggior torto al superiore spogliato, il secondo alla società oppressa.

64. Prop. XVI. La natura richiede che divenga *superiore* di società novella chi ha esclusivamente i mezzi per guidare ad ottenere il fine sociale (470 seg.).

Prova 1. Quando l' autore dell' ordine naturale vuole il fine, vuole i mezzi: or egli vuole che il superiore [59 , 4.°] guidi al fine; dunque che abbia i mezzi. Dunque ecc.

Prova 2. (471, 479). Gli associati ragionevolmente esigono da chi li guida che ottenga l' intento. Dunque debbono bramar superiore chi è capace di guidare all' intento. Or la brama ragionevole è indizio dell' ordine naturale delle cose. Dunque ecc.

65. *Coroll.* 1. L' uomo potendo esser mosso nell' anima e col *dritto* che lega la volontà [50] e coll' utile che la alletta ; (495) mosso nel corpo col bene o male *sensibile* che stuzzica l' appetito, e colla *forza* che strascina le membra: la superiorità tenderà dunque a posarsi ove trova qualcuno di questi mezzi.

Coroll. 2 (476). Ma siccome il *dritto* è vero bene dell' uomo [51, 3.°]: questo è il più efficace de' mezzi; l' *utile* sarà in 2.° luogo

[12, 3.°]: in terzo l' *appetito*, proprio di tutti gli animali [7]; la *forza* materiale, mezzo di movimento per le sostanze materiali sarà l' infimo dei mezzi di efficacia; e però l' infimo titolo alla superiorità.

Coroll. 3. Quando esiste un *dritto*, ogni altro titolo dee cedere a questo.

66. Prop. XVII. La natura assegna la superiorità di una società a colui che *per fatto costante di sua condizione* ha esclusivamente la forza di ottenere il ben comune (474, 495).

Prova 1. Le leggi di natura si deducono dai *fatti costanti;* dunque solo da fatti costanti può determinarsi *naturalmente* il possesso *giusto* dell' autorità ossia la legittima superiorità. Ma la natura non è costante nelle qualità degl' individui: dunque la forza prevalente degl' individui non produce superiorità (481). All' opposto ella è costante nelle relazioni di proporzione; giacchè queste sono *verità di ordine razionale*; or la proporzione sociale fra gli associati dicesi *condizione*; dunque dalla condizione può determinarsi la superiorità, ossia il giusto possesso dell' autorità.

Prova 2. (516). Ogni uomo è obbligato a voler il bene comune di coloro con cui si trova [44], e però a procurarlo [24, 3.°] se può: or colui solo può costantemente procurarlo che per legge costante di natura ne ha esclusivamente la forza, e colui solo ha tal forza che la tiene dalla sua condizione. Dunque ecc.

67. *Coroll.* 1. (469). Il padre è natural superiore dei figli, il padrone è dei servi, il proprietario dei suoi coloni, il capo di casa dei suoi inquilini ecc. Ma la *paternità*, la *padronanza*, la *proprietà rurale* e la *urbana* non sono *autorità*: sono soltanto *il titolo* di dritto a possederla, quale ella vien formata dalla natura in ogni società.

Coroll. 2. (661 seg.) Il *dritto* alla *superiorità* è tutt'altro che il *dritto* di *autorità*: il primo è dritto a *possedere* l' autorità, il secondo è dritto di *ordinare* a ben comune la società.

Coroll. 3. (1018 seg.). Chi *per fatto costante* è incapace di *ordinar al bene*, o perchè non *può* averne *la cognizione* (come i bruti), o perchè non può *volerlo* (come i Demonii) è incapace di *autorità*.

68. Prop. XVIII. La società ha nel solo superiore una operazione morale.

Prova. (730 seg.) Il superiore è essenzialmente intelligente, e però operante liberamente per un fine [18, 4, 20]: or la direzione data da un agente libero alle sue azioni verso il fine ultimo si dice *moralità*. Dunque la società nel superiore opera moralmente.

Senza del superiore essa *non è* società [59, 1.°]: dunque *non opera* come società. Dunque ecc.

69. *Coroll.* 1. (650 seg.). La società considerata nel superiore ha una unità *morale*, e costituisce una persona collettiva, capace in essolui d'imputazione, e di tutto ciò che ne consiegue [18, 3.°].

70. Prop. XIX. Una società può comporsi di molte società minori. (685 seg.).

N. B. Dirò queste *deutarchie* o *consorzi*, la maggiore *protarchia*.

Prova. Ogni *deutarchia* è un essere intelligente [69]; l'unione di esseri intelligenti per tendere ad un fine [43] è società: or molte deutarchie possono unirsi per ottenere un fine di ben comune: dunque ecc.

71. *Coroll.* 1. Le *deutarchie* nel consociarsi non perdono [59] l'essere, se non abbandonano il fine anteriore che aveano prima di associarsi; e se per conseguenza non vien meno il superiore deutarchico.

Coroll. 2. Il fine della *protarchia* è diverso da quello delle *deutarchie*.

Coroll. 3. (690 seg.). In ogni gran società dee trovarsi un sistema di *deutarchie*, essendo necessario che vi sieno diversi *fini* subordinati al fine della *protarchia*: e diversi *superiori* che guidino ai fini *deutarchici*. Abbiam chiamato *dritto ipotattico* il complesso delle leggi risultanti da tali relazioni.

Coroll. 4. Una Protarchia può comporsi o di deutarchie preesistenti, ed aventi un' autorità loro *propria*; o di deutarchie create dall' autorità protarchica, e però aventi da lei ogni loro autorità.

N. B. (497 seg. LXXX). La protarchia *completa* [45, 4.°] suol dirsi società *pubblica*, e se sia *indipendente* suol dirsi *stato* (specialmente quando possiede stabile territorio); il Protarca indipendente *sovrano*, la sua autorità *sovranità* [a]. La società *completa* elementare suol dirsi *famiglia* o società *domestica*: ed è *deutarchia* relativamente alla società pubblica.

DISSERTAZIONE III.

Della formazione di ogni società ossia dei fondamenti delle costituzioni sociali.

Affinchè nasca *una* società ci vuole, 1.° *un fatto* che leghi gl'individui per *un fine*; 2.° un' autorità concreta (un superiore) che realmente li regoli. Esaminiamo questi due elementi.

ART. 1. *Come sieno legati a società gl' individui.*

72. N. B. 1.° (597 seg.). La società è legame *di volontà*, giacchè è *cooperazione* [43] *ad un bene*, e *il bene* è obbietto della

---

[a] Queste osservazioni possono giovare a chiarire viemeglio la idea di *società pubblica* e di *sovranità*. Un padre di famiglia non è *sovrano* perchè non è *protarca*, non presiede ad un' *associazione di molte società*, ma ad una società sola [491].

volontà: ma questo bene [26, 6.°] può essere or *doveroso* or semplicemente *onesto*. Nel primo caso il consenso della volontà nasce dal legame del *dovere* [26] e però dal *dritto* correlativo [51, 4.°]; nel secondo caso il legame non può nascere se non dal consenso della volontà.

N. B. 2.° Dio e gli altri uomini possono avere dei dritti sopra di noi; dunque le società formate da *dritto* e *dovere*, debbon nascere o da Dio o dal dritto altrui.

Direm *necessarie* le società ove il dovere produce consenso; (446 seg.) *volontarie* quelle ove il consenso produce dovere. Le necessarie possono esigere il consenso o perchè Dio le comanda per sè immediatamente, o perchè gli uomini le impongono *a buon dritto*.

73. Prop. I. I fatti che possono naturalmente produrre società fra uomini, tutti possono ridursi a tre specie: *naturali*, *doverosi*, *volontarii*.

Prova. L' uomo non è in relazione di *dritto e dovere naturale* se non con Dio, cogli altri, con sè medesimo [28, 3.°]; Dio ci lega *naturalmente* coll' ordine naturale [23], gli altri uomini *col dritto* [50 e 51], noi col volontario consenso, congiunto al dovere di *veracità* [57]. Dunque ecc.

74. *Coroll.* 1. (612). La società sarà *durevole* a proporzione del fatto che la produce; giacchè durando la causa dura l' effetto. Onde vi saranno società *perpetue* e società *temporanee*.

Coroll. 2. (449 seg.). Nessuna società per fine reo può sussistere durevolmente; giacchè, comunque siasi dato il primo consenso, sussiste perpetuamente il dovere il ritrattarlo; e però il consenso non può produrre dovere di persistervi.

75. Prop. II. Il fatto naturale produce società completa [43, 4.°].

Prova. Il fatto naturale ha lo stesso principio che il dovere di *socialità* (la *natura*); dunque abbraccia tutto il fine della natura. (447 seg.).

76. *Coroll.* 1. Nella società naturale gli associati debbono [45, 4.°] dunque naturalmente procacciarsi i beni sì di *mente* ai di corpo, ed *assicurarsene* il possesso: e lo debbono non solo per dovere universale che li lega agli uomini tutti, ma per dovere più stretto cagionato dalla più stretta unità.

77. Prop. III. Il *dritto* ed il *consenso* possono produrre associazioni dirette esclusivamente a qualche bene particolare, e però *incomplete*.

Prova. (769). Essi vengono maneggiati dalla libera volontà [51]: or la libera volontà non è sempre obbligata di tendere a tutti i beni particolari [16]. Dunque ecc.

78. *Coroll.* 1. (460). Col dritto e col consenso si possono dunque stabilire società per comunicare nei soli beni or di *mente*, or di *corpo*, or per *difendersi* nel pacifico possesso di essi contro la violenza d' ingiusto aggressore [45, 4.°]. Dico le prime società *spirituali*, le seconde *materiali*, e le terze *militari*.

Coroll. 2. (442). In queste società il fine sociale *particolare* è quel bene a cui aspirano esclusivamente. Ma siccome non sarebbero *società* senza l' applicazione del principio di sociabilità [45, 2.°]; così non possono i soci esimersi dal debito di società universale da ottenersi coi mezzi universali, ogni qual volta il fine particolare li pone fra loro a contatto. Così p. e. un militare benchè legato ai suoi pel *fine* di *difendersi*, pure dovrà anche e correggerli se erranti, e sostentarli se famelici ecc.

Coroll. 3. (943 seg.). L' amore scambievole fra soci riguarda i beni *sociali*: p. e. in un esercito di varie nazioni e di varie religioni, i beni spirituali si dovranno prima ai correligionarii, i civili ai connazionali, i militari ai commilitoni ecc.; giacchè questi beni sono *mezzi* per ottener quel fine *comune*, a cui ciascuno dee cooperare coi suoi coassociati [49].

79. Prop. IV. Ogni uomo appartiene naturalmente a qualche società *completa*.

Prova 1. (463) Si deduce dal *fatto*, giacchè nasce in famiglia.

Prova 2. (327 seg.). Ogni uomo abbisogna dell' altrui cooperazione sì pei beni della mente, sì per quei del corpo, sì per la difesa degli uni e degli altri [45, 4.°]

80. *Coroll.* 1. (448). Ogni società incompleta tende a divenir completa, allorchè manca altra completa società che soddisfaccia al bisogno naturale del triplice ben sociale.

81. Prop. V. Ogni società privata tende naturalmente a formarne una *pubblica* (510 seg.).

Prova. (494). Ogni società tende a crescere di numero [44], e a divenir completa [80]: crescendo dee suddividersi in deutarchie e divenir protarchia [71, 3.°] or la protarchia completa è società pubblica (ivi N. B.). Dunque ecc.

82. Prop. VI. Ogni società tende a divenire *agricola*, *industre*, *commerciante*. (536 seg.). N. B. *Agricola* è chi trae i frutti dalla terra, *industre* chi li lavora, *commerciante* chi li trasporta.

Prova della 1. parte. (406 seg.). Ogni società tende a crescere indefinitamente [44] e però abbisognerà tosto o tardi di frutti maggiori che la terra non offre *spontanea* : or questi non si hanno se non dall' *agricoltura*. Dunque ecc.

Prova della 2. (1157 seg.). La materia grezza diviene colla *industria* immensamente più utile agli agi della vita: or l' uomo tende naturalmente a vita agiata. Dunque ecc.

Prova della 3. (967). Gli agi crescono colla varietà delle produzioni, che pel commercio divengono comuni: dunque ogni società ecc.

Art. II. — *Come si determini in qualche persona il possesso dell' autorità.*

83. N. B. Il *fatto costante* di natura che stabilisce società durevole è il matrimonio e la propagazione che ne consiegue (600 seg.): i fatti fortuiti sono innumerevoli. Il *dritto* può costituir società quando esso, crescendo nell'uno o scemando nell'altro, (638 seg.) viene così ad alterare la specifica uguaglianza [51, 2.°]: altrimenti fra uguali nessuno avrebbe dritto di astringere a società. (606 seg.). Il *consenso* non si dà, se non in vista di *un bene* da conseguirsi (621 seg.) [10 seg.].

84. Prop. VII. Nella *natural* società *costante* il superiore viene determinato dalla natura stessa: nella *fortuita* dal *possesso*: nella *doverosa* da chi prevale in dritto; nella *volontaria* dal consenso dei soci.

Prova della 1. (474) parte. Per legge costante di natura il *marito*, il *padre* ha capacità più adatta a promuovere il bene comune [66]: dunque ecc.

Prova della 2. (611). Il fatto casuale non è indizio di *legge* [23]: dunque non produce superiorità: dunque essa rimane a chi ne avea il *possesso* [51].

Prova della 3. (618, 657 seg.). Chi prevale in dritto ha la prima delle *forze* sociali [65, 2.°]; dunque può, dunque dee fare il bene sociale [66].

Prova della 4. (610, 621). La volontà non può essere astretta che dal *dritto* e dal *dovere* [17 seg.]: nella società volontaria il *dritto* e il *dovere* non precede il consenso [52]: dunque solo il consenso vi produce il dritto di qualcuno all' autorità.

85. *Coroll.* 1. (629 seg.) Dunque in queste il consenso possiede l' autorità finchè non la conferisce altrui, spogliandosene volontariamente.

Coroll. 2. (936, 531 e 508). Se ne dia solo l' *amministrazione*, non cessa il possederla, benchè la faccia amministrare da *uno*.

Coroll. 3. (509 seg.). Esistono dunque due specie di governi *essenzialmente* e non numericamente diverse: governo di una *sola mente* ordinatrice, governo del *consenso* di molte; ossia *monarchia* e *poliarchia*.

Coroll. 4. (554 seg.). Avendo amendue i governi per iscopo l' *ordine* e il *ben* sociale [59, 2.°], amendue comanderanno ingiustamente se non cercheranno il *bene* e la *giustizia* (1101) : e però il consenso dei poliarchi non giustifica *per sè* le loro leggi (1235).

86. Prop. VIII. Nelle società volontarie diverrà superiore per lo più colui che ha maggiori mezzi a conseguire l' intento sociale.

Prova. Le volontà di molti non possono muoversi concordemente se non da un *bene*, principio esterno di unità [6, 1.°]; questo principio, nella scelta del superiore di *volontaria* società, non è nè il *dritto* (bene *onesto*), nè il *piacere* (bene *dilettevole*) : dunque sarà il bene *utile* [12, 3.°]; dunque ecc.

Si dimostra la minore. (620 seg.). Non è il *dritto* perchè la società si è supposta *volontaria*. Non è il *godimento*, perchè questo [11] è effetto del fine conseguito; laddove il superiore è *mezzo* per conseguirlo [59, 2.°]: or il *mezzo* è bene *utile* [11]. Dunque ecc.

87. *Coroll.* 1. (623, 626 seg.). La preminenza nel *bene utile* non è qui il *titolo* a possedere l' autorità, ma solo lo incitamento al *consenso*, vero titolo di tal superiorità. Non nasce qui dunque il comando dal così detto *dritto del più forte*.

Coroll. 2. (1016, 2, 1025). Cessando giustamente il consenso cessa il giusto possesso dell' autorità [74, 1.°].

Coroll. 3. (624, 3.). La volontà essendo qui *moralmente* libera [25], può apporre condizioni *essenziali* a suo talento, purchè oneste [26, 4.°]: laddove nelle altre due specie di società ogni condizione *essenziale* della unione vien dettata dalla *natura* o dal

dritto prevalente. (624, 5.). N. B. Dico condizioni *essenziali* quelle la cui mancanza annullerebbe naturalmente il legame sociale.

Coroll. 4. Quando nelle società volontarie non corre fra soci gran divario di *mezzi* al fine, la società tenderà a governo *comune*, non essendovi motivo per cui gli uni cedano agli altri (626). All' opposto quando è gran divario, i deboli per bisogno inclineranno ad obbedire, i potenti non vorranno soggiacere: onde nascerà società *disuguale*.

Coroll. 5. In tal società disuguale i potenti, eletti al governo, possiedono *giustamente* l' autorità essenziale alla società, (627) giacchè l' hanno dal consenso libero [87, 1.°], nè sono obbligati a soggettarsi altrui senza alcuna ragione [51, 1.°]. I deboli poi cedono non alla forza dei potenti ma alla natura che vuole una autorità [59, 5.°], e al proprio volere che per bisogno li induce ad associarsi con chi può aiutarli.

88. Prop. IX. Ogni volontaria società numerosa dee creare un consenso artificiale sotto forme legali. (629 seg.) N. B. Chiamo consenso *artificiale* quello che viene ordinato da legge positiva sotto condizioni accettate dal natural consenso *spontaneo* di tutti gli associati.

Prova. Ogni consenso o dee nascere *spontaneo* dalla persuasion della mente, *natural* guida della volontà, o nascere *doveroso* da dritto che lo comanda [52]. Lo spontaneo in numerosa società [58] è moralmente impossibile. Dunque dee nascere da comando. Il comando nella società volontaria appartiene al consenso spontaneo [84]. Dunque il consenso *spontaneo* deve comandare il consenso *legale* o *artificiale*.

89. *Coroll.* 1. (624,5). In tali società la *illegalità* delle forme toglie la obbligazione, giacchè il consenso spontaneo le appose come condizioni *essenziali* della obbligazione [87, 3.°]. (521 seg.)

Coroll. 2. (630, 3). Le forme legali debbono mirare ad ottenere che i molti consentano ai più *saggi* e più *retti*, giacchè essi sono più atti a *conoscere* e *volere* il bene [59, 2.°].

Coroll. 3. (506 seg.). La *democrazia* assoluta è governo impossibile, e la teoria sociale di Rousseau, che si appoggia sopra tal supposto, è assurda.

DISSERTAZIONE IV.

Leggi che reggono la società nel governo degli associati.

90. Dobbiamo qui considerare in che consista il retto governo ossia ordinamento di uomini associati. Vedremo che esso consiste 1. Nel *proteggere* a ciascuno il suo dritto contro i nemici di ordine *fisico* e di *morale :* 2.° Nell' ampliarne le forze o facoltà col sussidio degli altri associati , per condurlo a quella massima perfezione , a cui non giungerebbe senza tal cooperazione, sì nell' ordine morale sì nel materiale.

Art. I. *Del retto governo in generale.*

91. Prop. I. Retto fra gli uomini è quel governo , che assicura e perfeziona a ciascun uomo l'uso dei suoi dritti. (740 seg.)

N. B. *Governare*, ossia *ordinar socialmente* essendo un *muovere secondo ragione*, non significa un moto qualunque impresso alla lor volontà.

Prova. *Retto* è ciò che con perfezione conduce al suo fine [5, N. B.]: or il fine di universal società è crescere ed assicurare a ciascuno i beni di mente e di corpo in una vita *onesta* [43, 4.°] la vita *onesta* è conforme all' *ordine* [11]: l' ordine sociale consiste nella osservanza del dritto [50 e 51]. Dunque ecc.

92. *Coroll.* 1. (742). La giustizia sociale consiste nel misurar rettamente le *collisioni* dei dritti, ed assicurar *nel fatto* ciò che dritto *vivo* domanda [52].

Coroll. 2. (752). La società deve assicurare non solo col *dritto*, ma con tutti gli altri mezzi capaci di legare la *sensibilità* ed anche *le braccia* di chi volesse *nel fatto* violare *il dritto*.

93. Prop. II. (746). Retto fra uomini è quel governo che proporziona i suoi ordinamenti all' ordine fisico dell' universo e all' ordine fisiologico del composto umano. N. B. Prendiamo qui la voce *fisiologico* nel più vasto che possa avere, in quanto abbraccia tutto il composto operar dell' uomo, sì nel *sensitivo*, sì nel *ragionevole*.

Prova. La società dee procacciare agl' individui i beni naturali coordinandone la mutua cooperazione (XLIII , XLV): or i beni naturali dipendono da leggi fisiche, l' operare umano dall' ordine fisiologico. Dunque ecc.

94. *Coroll.* 1. (1090). Non basta dunque a governar rettamente *aver dritto* di comandare [53]; non basta comandar l' *onesto* [46, 1.°]: (1079) ma conviene inoltre che ciò che si comanda sia tale da *produrre* il ben naturale, e che il modo d' indurvi il suddito *sia conforme alle forze* consuete dell' uom morale. (1802, 1091).

Coroll. 2. (1061, 632, LXXXV.). Molto migliore è quel governo che sa ottenere da spontaneo movimento del suddito il ben sociale, di quello che l' ottiene solo coll' autorità; e questo è migliore dell'altro che l'ottenga sol colla forza: giacchè l'atto *spontaneo* è più naturale dell' *obbligato*, questo più del *costretto*.

Coroll. 3. (1082 seg., 826 seg.). Dunque alla diversità dei secoli, delle persone, delle vicende ecc., debbono appropriarsi le leggi in tutto ciò che non è vietato dall' onestà.

Coroll. 4. (1238 seg.). Dunque tanto sarà più perfetto un popolo quanto più sarà mosso dal *dritto*, e quanto meno abbisognerà del

sensibile che alletti e della *forza* che comprima [91]. E per converso tanto più abbisognerà di questi, e tanto meno si muoverà pel *dritto*, quanto sarà men perfetto [26]. Le leggi poi tanto saranno più perfette quanto meglio combineranno al medesimo scopo le forze della *onestà*, della *utilità*, della *sensibilità*, della *necessità* [65].

Coroll. 5. (1062, 1134, 732). La società dovendo perfezionare gl' individui, dee procurare che il dritto abbia la massima forza. (LVIII) N. B. La perfezione sociale è detta *civiltà*, il suo procedere *incivilimento*. Onde

Coroll. 6. (452 seg.). L' apice della civiltà di un popolo sarebbe il regno assoluto del dritto senza verun bisogno o di *allettativi* o di *forza*: e però la *pena* è una *medicina* dei morbi sociali, il *premio* un conforto della social debolezza.

95. Prop. III. (852). Il retto governo di pubblica società non deve intromettersi nel privato se non per correggerne i disordini (704 seg.) *pubblicati* (ossia resi notorii per *richiami* o per *infamia*).

Prova della 1. parte. La società pubblica dee coordinar le private [71] al ben pubblico: or intromettendosi nel governo privato non solo non le ordinerebbe al pubblico bene, ma anzi le distruggerebbe. Dunque ecc.

La minore si dimostra perchè 1.° l' essere sociale consiste nell'*ordine al fine sociale* [45, 4.°] *regolato dalla sociale autorità*: dunque distrutta l' autorità particolare [59] cessa la particolar società (692) : 2.° la particolare autorità è necessaria per la impossibilità che tutto sia provveduto dalla pubblica [71, 3.°]: cesserebbe dunque il bene privato se fosse fidato alla pubblica autorità. Dunque ecc.

Prova della 2. parte. 1.° I disordini *pubblicati* entrano nel sistema dell' ordine *pubblico*: dunque debbono riordinarsi dalla pubblica autorità

2. La suprema autorità dee difendere a ciascuno individuo i suoi dritti *vivi* [91]: (707 seg.) or i sudditi possono essere nei lor dritti vivi offesi privatamente senza che la privata autorità o voglia o possa difenderli: dunque la pubblica chiamata in sussidio dee tutelarli. Dunque ecc.

96. *Coroll.* 1. La società privata trova nella pubblica una tutela dell' ordine privato, che è il privato *bene*; e però non perde, ma perfeziona la propria libertà, quando la cangia in libertà *pubblica.*

97. Prop. IV. (748 seg.) L' autorità pubblica dee distribuire le funzioni pubbliche, senza intromettersi nelle naturali e nelle domestiche (1112 seg.). N. B. Dico *funzione* l'esercizio abituale di una facoltà (1137 seg.)

Prova della 1. parte. La cooperazione sociale produce il massimo effetto colla distribuzione delle opere, giacchè esse acquistano, distribuite, la massima perfezione. Dunque ecc.

Prova della 2. parte. 1.° Le funzioni *naturali* sono destinate al bene individuale, le *domestiche* al bene domestico: or la pubblica autorità ha cura del *pubblico:* dunque ecc. 2.° Ogni individuo dee governarsi per ragione [25]; ogni società per la rispettiva autorità [59]: dunque ecc.

Art. II. *Tutela sociale.*

98. N. B. 1. (750). I dritti dell' uomo riguardano 1. la sua persona ossia la *esistenza*, 2. la *integrità* del corpo, 3. la indipendenza o *libertà* nell' operare, 4. il dominio degli *averi*. A queste quattro specie di dritti dee tutela la società. Ma siccome

N. B. La tutela o *difesa* è rivolta a distruggere la forza che offende, così questa forza è propriamente il soggetto di questo articolo e della sua divisione. Or il dritto essendo rivolto ad oggetti esterni

può venir impedito nella sua azione non solo da forze *morali* ma anche da *materiali*. La società dovendo assicurarlo nell' esterno [91 seg.] dovrà dunque proteggerlo contro amendue le offese.

§. I. *Tutela contro offese di agenti materiali.*

99. Prop. V. La società dee far sì che niuno sia costretto a perire [49 seg.].

Prova 1. Ogni uomo è obbligato a questo a proporzion del potere: or la società, aggregazione d' uomini, ne ha amplissimo il potere: dunque ne ha strettissimo il dovere.

Prova 2. Ogni uomo ha dritto rigoroso inalienabile a non perire [40]: or la società dee proteggere il dritto [91]. Dunque ecc.

100. N. B. Un uomo può esser ridotto a perire o perchè mancano assolutamente gli alimenti, o perchè a lui vengono negati.

Coroll. 1. (764 seg.) La società dee provvedere colle leggi *annonarie* al primo inconveniente: al secondo col costringere colui che gliene va debitore a somministrare al misero il necessario (727 seg.)

Coroll. 2. (762 seg.) Vien negato al misero il necessario, o perchè egli non vuol retribuire potendo le sue fatiche; e in tal caso la società dee costringerlo alla fatica (758 seg. e nota): o perchè non ha forze per faticare; e in tal caso la società dee provvederlo gratuitamente col sussidio dei ricchi: o perchè il denaro dei ricchi viene inutilmente scialacquato; e la società ha dritto a frenare la costoro prodigalità e lusso (754 seg. e nota.) Dalle quali osservazioni si deducono le leggi morali intorno al così detto *pauperismo*, e intorno alle ordinazioni *suntuarie*.

101. Prop. VI. La società dee favorire e regolare lo spirito di associazione rivolto a distruggere le forze nocive (769 seg.).

Prova che *dee favorire* 1. Questo associarsi è *dovere* e *dritto* sopra il quale si fonda tutta la carità sociale [43]: or la società dee *tutela* ai dritti, e però impulso ai doveri [21]: dunque ecc.

2. La pubblica autorità non può agevolmente stendersi a provvedimenti minuti [71, 3.°] dunque dee gradire che dei consorzii privati ne assumano il carico. Dunque ecc.

Prova che *dee regolare*. 1. Queste private associazioni possono divergere dal ben pubblico: dunque ecc.

2. Esse sono gagliardissime, come ogni associazione, nel promuovere i loro intenti. Dunque il lor trasviare sarebbe gravissimo disordine. Dunque ecc.

102. *Coroll.* 1. (752). *Regolare* non vuol dire *fare da sè* [26, 3.°]: vuol dire dirigere le forze altrui: dunque l' autorità non dee qui intromettersi nell' operar del *consorzio*, (773 seg.) ma soltanto rivolgerlo al ben comune [71], lasciando guidare dalla privata sua autorità (772).

Coroll. 2. Niuna società *segreta* è legittima in uno stato ben ordinato.

103. Prop. VII. La società dee tutela alle *successioni* (773 seg.).

Prova. Il dritto successorio è effetto del dritto e dominio deutarchico: or la società dee tutela ai dritti; dunque dee tutela alle successioni.

Dimostriam la maggiore. Una *deutarchia* è società [70] e però cooperazione al bene: dunque ha un qualche dritto sopra gli averi de' soci per ordinarli al ben comune. Or questa società non vien meno per la morte di un individuo. Dunque ella continua nel suo dritto. Dunque dal dominio deutarchico nasce il dritto a succedere.

104. Prop. VIII. La società ha in natura molte ragioni per favorire le successioni *testamentarie*, anche non accompagnate dal *contratto* per mancanza di *accettazione*.

Prova. (786 seg.) La validità di tali disposizioni è tutela del moribondo nel maggior pericolo di abbandono; tutela della unità domestica fra i superstiti; tutela di altri dritti che potrebbero rimaner frustrati, tutela della società *amichevole* che per testamento vien dichiarato. Dunque ecc.

§ II. *Tutela contro le offese di agenti morali.*

105. N. B. (790 seg.). Diciam *delitto* l' offendere volontariamente i dritti altrui rigorosi [51, 7.°]. Questa offesa si commette colla *forza* or della mente or del corpo; giacchè amendue volger si possono a danni altrui.

Prop. IX. Il delitto è disordine sociale.

Prova. Il delitto offende il dritto altrui: questo dritto è effetto naturale dell' ordine sociale [50 seg]: dunque ecc.

106. *Coroll.* 1. (791 seg.). Dunque l' autorità, ordinatrice sociale, dee riordinare chi da esso trasviò.

Coroll. 2. (1187 seg.). Dunque ella dee giudicare e *il quanto* della trasgressione, e il *mezzo* di riparazione.

Coroll. 3. (795 seg). Dunque se giudichi riparato il disordine, ella non è obbligata a punire, ed ha la facoltà di perdonare.

Coroll. 4. (796 seg.). Questa facoltà non è arbitraria, poichè dipende dal conoscere già ristorato l' ordine.

Coroll. 5. (843 seg.) La società dee prevenire il delitto più ancor che punirlo.

107. Prop. X. Il delitto offende l' ordine individuale, il sociale, l' universale: ed in ciascuno offende gli ordinati e l' ordinante. (135 seg., 806 seg.).

Prova della 1. parte. Ogni disordine di parte offende il tutto: or il deliquente è parte moralmente di sè, della società, dello universo. Dunque ecc.

Prova della 2. L' ordine è *bene dell' ordinato* [43, 3.°], ed è *fine* e però anche *bene* dell' ordinante [10, 2.°] Dunque ecc.

108. N. B. L' ordinator dell' individuo è la ragione ossia coscienza [19]; della società l' autorità [49, 2.°]; dell' universo il Creatore. — La società viene offesa e nel danno recato dall' individuo offeso, e nel mal morale di colui che offende, e nel disturbo di tutti cagionato da *scandalo* [a] del passato e da *timor* del futuro.

Coroll. 1. (641 seg.) La società dee dunque nel ristorar l' ordine sociale cercare anche riparo al *danno* dei privati, che fa parte del disordine sociale.

Coroll. 2. (XC). Ragionevole è dunque la reazione di *tutto l' essere* che viene disordinato o nel fisico o nel morale; essendo una speciale applicazione della forza conservatrice [40]: dunque ragionevole è l' idea di *giustizia espiatrice*.

109. Prop. XI. La *pena* è riparazione dell' ordine violato.

N. B. Diciamo pena un patimento, che inflitto *per cagione* del delitto, ne diviene un *effetto*.

La pena ristora l' ordine *universale*. Prova 1. (807 seg.). L'ordine universale esige che il materiale dipenda dall' intelligente [4 seg.] e serva al suo bene [14, 3.°]. Il bene dell' intelligente è giungere al suo fine [10, 2.°]. Dunque il materiale dee giovare al fine della intelligenza creatrice. Or la *pena*, male *sensibile*, conduce a tal fine. Dunque ecc.

2. (800 seg., 805 seg.) È contro l' ordine universale che giunga al fine colui che non tende: or il delinquente non tende al suo fine: dunque non dee giungere. Chi non giunge non può aver *godimento* [XII]: dunque è contro l' ordine che il delinquente abbia *godimento*. Dunque ecc.

---

a Chiamo *scandalo* l' incitamento a mal fare.

N. B. Ognun vede che qui si tratta dell'ultimo risultamento a cui tende l'ordine universale [14, 3.°].

La pena ristora l'ordine *sociale* e nello *scandalo* e nel *timore*.

Prova della 1. parte. (810, 808). La pena dimostra che il delitto non fa fortuna; dunque riordina i giudizii di chi potè sperar bene dal delitto, nel che sta principalmente l'incitamento a colpa. Dunque ecc.

Prova della 2 parte. Tolta la speranza di riuscimento felice la società è rassicurata.

La pena ristora l'ordine *individuale* (811). Quest' ordine esige che l'uomo sensitivo serva al bene del ragionevole [39]. Or la pena toglie l'allettativo per cui quello si ribella, ed agevola così le vie della onestà, vero bene dell'uomo. Dunque ecc.

110. *Coroll.* 1. (805). La pena è dunque un bene di colui che viene giustamente punito.

Coroll. 2. (827 seg.). Il patimento non è *pena* se non quando è reazione contro il disordine.

Coroll. 3. (805). La *pena sociale* tende principalmente a ristorare l'ordine sociale: ma coopera intanto anche al ristoramento degli altri due, e specialmente dello individuale.

111. Prop. XII. La pena *sociale* deve esser tale che si contrapponga proporzionatamente al delitto, ed al bene sensibile da cui esso è animato. (813 seg., 825 seg.).

Prova. (155 seg.) La pena è reazione dell'ordine contro il disordine: or la reazione è proporzionata all' azione. Dunque ecc.

Coroll. 1. Dunque il male di pena dovrà 1.° *superare nella materia* il bene sperato col delitto, 2.° essere conosciuto e però *pubblico*: 3.° essere non solo *giusto* ma *ravvisato* per giusto, 4.° essere *inevitabile* (808 seg.).

Coroll. 2. Le proporzioni della pena debbono misurarsi 1.° dal grado del disordine, 2.° dalla qualità delle persone, e dei tempi ecc.

Coroll. 3. La pena non deve eccedere il vero bisogno della società: (830 seg.) ma se tal bisogno esiga anche la morte del delinquente, anche questa può essere dalla società giustamente inflitta.

112. Prop. XIII. La prevenzione del delitto deve usar tali mezzi per cui non divenga maggior male di quelli che vuol prevenire (848 seg.).

La proporzione è evidente. Le applicazioni che ne consieguono sono importanti.

Coroll. 1. (726, 852). Tal prevenzione non dee togliere la fiducia e l'autorità domestica: giacchè questo sarebbe un distruggere quelli che dee proteggere [95].

Coroll. 2. (849 4). Non dee disarmare i buoni quando non riesce a disarmar i malvagi.

Coroll. 3. (854 6). Non dee talmente occultare il suo braccio che possa ferir l'innocente in iscambio del reo.

Coroll. 4. (851). Sarà perfettissima quando congiunga sicurezza massima con minimi legami.

Art. III. — *Dovere di perfezionamento sociale.*

113. N. B. (739). La tutela rimuove gl'impedimenti: la cooperazione sociale aggiugne all'individuo nuove forze col concorso. Queste forze nell'uomo sono o *mentali* o *materiali*: le forze mentali possono applicarsi e al bene *onesto* e al bene *utile* [12, 3.°]: le forze *materiali* non possono dalla società ricevere aumento nella *persona* ma sol negli *averi*.

Direm qui dunque 1.° della perfettibilità sociale; 2.° della perfezione mentale in ordine all'*onesto*; 3.° di questa in ordine all'*utile*; 4.° della perfezione negli *averi*.

§. 1. — *Dovere di perfezionarsi.*

114. Prop. XVI. Ogni società può perfezionare i suoi in ordine al bene onesto, e dee sforzarvisi. (857 seg. LVIII).

Prova. Il bene *onesto* consiste nell' ordine [11 seg.]: or ogni società può e deve osservare l' ordine. [46]. Dunque ecc.

115. *Coroll.* 1. (452 seg.). Siccome l' *ordine* è essenziale alla società [43, 3.° e 46] dirò *essenziale* questa perfezione.

Coroll. 2. (459, 1085). Dunque la perfezione essenziale, ossia la essenzial civiltà [94, 5.°] di una società, non dipende nè da secolo, nè da scienze, nè da arti, nè da commercio ecc.; ma solo dalla *social* direzione delle volontà al bene onesto.

N. B. *Sociale* diciamo ciò che è opera di tutto il corpo morale, di tutta la società: onde la sola onestà di qualche individuo non fa *civile* la società; la onestà di molti mostra che vi è nella società un qualche elemento di *civiltà;* ma perchè la società possa dirsi *socialmente* incivilita, conviene che questo elemento formi parte delle istituzioni sociali.

Coroll. 3. (LXXII, LXXXVIII). Una religione essenzialmente onesta tende essenzialmente ad *incivilire;* ed un popolo che la adotti *socialmente* è irremovibilmente sulle vie della *essenziale* civiltà sociale (XCIV, XCVIII).

Coroll. 4. (1093). La legislazione di un popolo incivilito rappresenta le *vere* relazioni sociali, giacchè in questo consiste l' *ordine* sociale, che nella legislazione viene *socialmente* riconosciuto e guarentito.

116. Prop. XV. (858, seg.). In ordine al bene *utile* la società può e dee progredire indefinitamente. N. B. *Utile* è ciò che [11] conduce al fine: onde il *fine particolare* è utile allo universale; i *mezzi* sono *utili* al fine particolare [43, 4.°].

Prova. La mente dell'uomo può progredire indefinitamente nella cognizione dei beni utili: or la società nella *moral* sua operazione è obbligata [68] ad adoprare i mezzi che può trovare per giungere al fine [37, 4.°]. Dunque ecc.

La maggiore si dimostra in ordine sì al *fine* particolare sì ai *mezzi* [43, 4.°].

Il *fine particolare* è l'*ordine nel convivere* [43, 4.°]; or la mente umana aiutata dalla sperienza può trovare continuamente nuove arti a rendere più efficace e soave la *Polizia* che assicura tal ordine; dunque ecc.

I *mezzi* sono la *scienza* per l'intelletto, l'*educazione* per la volontà, le *arti* pel corpo: or queste progrediscono di conserva collo svilupparsi della mente: dunque ecc.

§. II. — *Della perfezione sociale in ordine al vero bene onesto.*

117. Prop. XVI. Perfetta essenzialmente nella mente è quella società in cui tutti gl'intelletti abbracciano questo vero (871 seg).

Prova. 1. La perfezione sociale consiste unità nella dei molti [43]: or l'assenso di tutti al vero produce *unità* di mente: dunque produce perfezione di mente. Questa perfezione di mente è natural principio della onestà del vivere [19]: e la onestà del vivere è *essenzial* perfezione sociale [43, 2.°]. Dunque ecc.

Prova 2. La verità è necessariamente *una*: or la perfezione della mente consiste nell'abbracciar la verità: dunque la perfezione di molte menti inchiude necessariamente la unità di assenso. Dunque ecc.

Prova 3. Una società discorde nelle menti inchiude un germe di perpetuo torbido esterno: or la società essenzialmente è destinata all'ordine esterno [45]: dunque la discordia di mente è essenziale imperfezione della società. Dunque ecc.

La maggiore si dimostra 1.° perchè l'uomo è *naturalmente* portato a comunicar il vero, ed a combattere il falso; dunque dove non è uno il pensiero dee regnare la polemica, o la indifferenza: questa è morte del pensiero, è contro natura e però non può durare: dunque ecc.

2.° Il vero in ordine alla onestà determina le sorti dell'uomo nella vita avvenire: or la volontà d'uomo retto brama felicità interminabile agli altri uomini [43, 1.°]: dunque si sforzerà a condurli a ciò ch'ei crede vero. Dunque se non regna *unità* di mente vi sarà lotta di sforzi contrarii. Dunque ecc.

3.° L'uomo nella sua condotta sociale si regola secondo il senso morale: or questa decide degli altrui materiali interessi: dunque ciascuno propende anche per materiale interesse a convivere con chi è seco di uno stesso pensare in ordine all'onesto. Dunque ecc.

118. *Coroll.* 1.° (884). La società avrebbe dritto a tutelare, se tanto ella potesse, le prime verità naturali coll'impedirne la esterna abolizione, giacchè sono *certe* e *comuni* cioè già ammesse socialmente. N. B. (899, 245 seg., 901). Neppur di tanto ella è capace, giacchè è a lei impossibile frenar le conseguenze logiche, impossibile regolarle infallibilmente.

119. Prop. XVII. La società naturale non ha dritto ad esigere la unità di intelletto (874 seg. XCV).

Prova. La società può errare nei suoi giudizii: or un giudizio falso non merita assenso: dunque la società può non meritare assenso: Ma chi può talora non meritarlo è incerto nel suo *titolo;* e il titolo incerto non produce dritto certo nè rigoroso [51, 7.°]: dunque ecc.

120. *Coroll.* 1. La società non può imporre rito particolare: giacchè *rito* suol dirsi una esterna formalità indicante la credenza interna.

Coroll. 2. La pura unità di esterne formalità non è unità di Fede [31, seg.] nè unità di culto; e non ne produce gli effetti benefici.

121. Prop. XVIII. La società è destinata dal Creatore ad un ordine superiore alle pure forze naturali dell' uomo nello stato suo presente (881, seg.).

Prova. La società è destinata al vero, suo primo motore, sua perfezione, e scopo di tutte le intelligenze associate [118]: or a questo vero non può giungere colle sole sue forze [120]. Dunque ecc.

122. *Coroll.* 1. Senza questo conforto ella sarà sempre imperfetta [5, 3.°].

Coroll. 2. (883 seg.). Se le venga dato questo conforto ella deve [33] abbracciarlo, anche socialmente [116, N. B.]; se socialmente lo conosca.

Coroll. 3. Ma non può costringervi gli individui che spontaneamente non consentono; si illuminarli ed aspettare.

Coroll. 4. (888, XCIII). Può astringere quei che socialmente vi si legarono a non infrangere esternamente questa unità; e può difendersi contro questo, come contro qualsivoglia altro delitto. [106 seg.].

Coroll. 5. (XCVII, 902). Può vietare ogni esterno insegnamento contrario alle voci del Vero socialmente riconosciuto (897 seg.).

Coroll. 6. Una società che si professa incerta del Vero non ha dritto a propagar le sue dottrine ma dee professare la tolleranza *politica*. Una società che accettò ragionevolmente una rivelazione non può essere politicamente tollerante senza contraddirsi: (891) ma non per questo ella ha dritto di comandare *per sè* l' assenso. Il dritto a comandare assenso deriva solo dalla Verità Infinita, qualunque sia l' organo con cui ella parla.

Coroll. 7. (892 seg.). Adottare una religione *perchè* utile è un sistema assurdo, empio, impossibile: *assurdo* perchè la utilità non è

causa della verità; *empio* perchè la Verità infinita ha dritto all' assenso *per sè; impossibile* perchè la utilità appresa da chi governa non lega la mente del governato.

§. III. *Del perfezionar la mente in ordine al vero utile.*

123. Prop. XIX. La società dee perfezionar nei soci la cognizione dei beni utili (903 seg.).

Prova. Vi è un grado di perfezione mentale in questa cognizione, al quale gli individui *da sè* non potrebbero giugnere; e che molto contribuisce alla loro felicità; or la società dee tendere ad usar i mezzi [37, 4.°] atti a render felici gli associati [43, 4.°]: dunque ecc.

La maggiore si dimostra. Ogni scienza naturalmente si propaga colla istruzione: or niuno si istruisce con notabil progresso *da sè* solo: dunque ecc.

124. *Coroll.* 1. (923 seg.). La società dee parlare agli individui il linguaggio della ragione non meno che quello dei sensi, giacchè amendue aiutano la istruzione.

Coroll. 2. (939, XCIX). La società ben ordinata è salda senza essere *Stazionaria.*

N. B. I beni *utili* agli uomini associati possono essere di ordine sociale e di ordine individuale.

Nell' ordine *sociale* l'individuo abbisogna di conoscere le persone colle quali ha relazioni, i dritti che ha sopra le cose, la materia intorno a cui essi versano, le norme secondo cui possono agire. Intorno a ciò si aggira la istruzione *civica.*

Nell' ordine *individuale* abbisogna di istruzione o *comune* o *scientifica* o *tecnica:* la prima è utile a tutti, la seconda agli ingegni sublimi, la terza ai volgari.

125. Prop. XX. Una società ben ordinata ed istruita è naturale oggetto di amore pei suoi associati (951 seg.).

Prova. L' ordine è *il bene* di una società [46]: il *bene* è naturale oggetto di amore quando è conosciuto: colla istruzione *civica e individuale* si dà a conoscere: dunque ecc.

126. N. B. (936 seg.). La società pubblica in cui si nasce , e, per una certa ampliazione, anche quella ove si prende stabile domicilio suol dirsi Patria.

Coroll. (944 seg.). In una società ben ordinata l' autorità, il superiore, i soci, le leggi, il suolo stesso sono oggetto di amor sociale ordinato al fine sociale, ossia di amor *patrio*.

§. IV. — *Del perfezionamento sociale negli averi.*

127. Prop. XXI. La società dee contribuire colle leggi e coi mezzi materiali all' aumento dell' agiatezza *fra tutti* gli associati.

Prova. *In quanto associati* tutti sono uguali nella società: or ad uguali si dee sussidio uguale [51, 4.° 8.°]. Dunque ecc.

La maggiore è evidente, giacchè il fatto dell' associazione altro non è che l' applicazione concreta del principio di socialità [51, 1.°].

128. *Coroll.* 1. (1140 seg., 1152, 766). Dunque le preferenze, i privilegi, i monopolii ecc. non sono lecitamente accordati se non quando mirano al ben comune. E lo stesso dicasi delle successioni, dei fidecommessi, delle ricompense ecc. (784 seg. 931 seg.).

Coroll. 2. (933 2, 974). Dunque, generalmente parlando, chi ottiene i vantaggi di un provvedimento sociale, dee pure portarne i pesi, altrimenti sarebbe rotta la uguaglianza.

N. B. Ciò non vieta la particolar beneficenza verso i più miseri; giacchè questi alla uguaglianza *come associati*, aggiungono il dritto della *miseria* personale e la *incapacità* di provvedervi [99 seg.].

Coroll. 3. (947). Dunque la società dee procurare sì i mezzi sociali di aumentar la ricchezza, sì le cautele necessarie a rassicurarne il possesso.

129. Prop. XXII. Il commercio, mezzo efficacissimo ad aumentar la ricchezza, è insieme sommamente conforme agl' intenti del Creatore (967, 1167 seg.).

N. B. (C). Intendo per *commercio* il movimento dei capitali produttivi: (951 seg.) per *capitale* una somma concreta di valori destinati a produrre : (1156 seg.) per *valore* il giudizio che si forma della materiale utilità di una derrata: questo giudizio risulta dalla comparazione del *bene* che la derrata produce colle *spese* che richiede: quando in una società generalmente questo giudizio è comune, sarà *valore corrente*: esso è *concreto* quando è di materia determinata.

Prova. Il Creatore ha destinato l' uomo ad universal società [44] : or il commercio ne è lo stromento e l' anima di material comunicazione: dunque ecc.

Dissi nella minore *stromento,* perchè la società astratta non si ridurrebbe al concreto fra tutte le genti senza il commercio [47]: dissi *anima* perchè i vantaggi materiali son forte incitamento a compiere l' intento divino per naturale impulso , anche allorquando non si compirebbe per universal carità. [94, 2.°].

Coroll. La società dee promuovere il commercio.

130. Prop. XXIII. La società dee promuovere i prestiti (935 seg.).

N. B. Dico *prestito* la traslazione di dritto *all' uso* di una cosa: se questa cosa nell' uso si consuma , dirò *mutuo* questa specie di prestito.

Senza prestito il commercio languisce: (970) or la società dee promuovere il commercio [130 , 1.°]. Dunque ecc. — La maggiore si dimostra: 1. il movimento dei capitali non divien produtti-

vo se non consumandoli: niuno dunque può alimentarsi col capitale che è in commercio. Or sono moltissimi che hanno solo il capitale necessario ad alimentarsi. Questi dunque non possono commerciare se non sui prestiti.

2. Tolta la speranza di prestiti, improvvido è colui che non serba pei casi fortuiti un capitale giacente. Questo sottratto al commercio ne scema i prodotti.

Dunque senza prestiti scemano notabilmente e i commercianti e i capitali. Dunque ecc.

131. Prop. XXIV. Rettamente fa la società quando assegna ai prestiti una ricompensa. (971 seg.).

Prova. Sarebbe ingiusto astringere al prestito per via di autorità: dunque è retto il promuoverlo colle ricompense. — Si prova la maggiore 1. L' astringere al prestito sarebbe violazione del dominio [54] base di tutto il commercio; si distruggerebbe dunque il commercio invece di promuoverlo. 2. Si dovrebbe entrare nella amministrazione domestica, giacchè non conoscendola si potrebbe chiedere talor l' impossibile; si offenderebbe dunque la domestica società [95].

Si conferma la conseguenza. Meglio è ottenere da spontaneo assenso che da necessità di obbligazione [94, 2.°]: dunque ecc.

132. *Coroll.* 1. (974 seg.). La ricompensa sociale rettamente viene addossata al *mutuatario* che gode il vantaggio del prestito, e vi contribuisce spontaneo [94, 2.°].

Coroll. 2. (973). Questa ricompensa è relativa al bene comune a cui concorre il mutuante; e però [59, 2.°].

Coroll. 3. (976). Non può essere accordata se non da chi ordina gli associati al ben comune, cioè dall' autorità.

133. Prop. XXV. Il percepire un lucro nel prestito di capitale la cui materia si consuma usandola, quando non intervenga l' autorità e il ben pubblico, è ingiusto.

Prova. È ingiusto che un uomo sia astretto senza mercede a faticare per bene di un altro [55, 3.°]: or ciò avviene in *tal* prestito: dunque ecc. (C. 657 seg. 1156 seg.).

La minore si dimostra. Il capitale imprestato è somma *concreta* di *valore* [130, N. B.]; la *materia* in cui essi sono concreti si consuma usando il capitale, onde non ha *utilità*, e però non ha *valore per sè*: ma il suo *valore* è tutto nell'*uso*. Dunque chi pretende un lucro per la *materia* ed altro per l'*uso*, pretende di riavere due valori quando ne imprestò uno solo. Dunque se il mutuatario aggiunge qualche frutto lo aggiunge del proprio. Dunque serve ad altrui [55, 2.°, 3.°].

134. N. B. Un valore può ridursi al concreto o negli *alimenti* che si consumano per vivere, o nei *fondi* (mobili o immobili) che si serbano *per uso*, o nelle *merci* che si trasmettono per commerciare. Queste *merci* possono essere utili o colle trasformazioni che possono subire, o semplicemente coll' agevolar il trasporto dei capitali; le prime si dicono propriamente *merci*, le seconde *moneta*, la quale suol essere di metallo per maggior comodo del commercio. Per la stessa ragione di comodo si trasportano talora i valori per via di segni, i quali non hanno *per sè* valore, ma sol lo ricevono dal *credito* del *segnatario*.

Coroll. 1. (1168). La *moneta* in quanto moneta si consuma nell'usarla, come gli alimenti.

Coroll. 2. I fondi hanno un *valore* cioè una utilità distinta dalla utilità di usarli, cioè la forza produttiva.

Coroll. 3. I segni rivestono i caratteri di ciò che rappresentano.

135. Prop. XXVI. Il prestito può essere un dovere or di benevolenza or di giustizia (964, 3).

Prova. Si dee voler il bene altrui [43]: or il prestito 1.° può essere di altrui pro; dunque per benevolenza gli si dee. 2. Può essere evidente la necessità del mutuatario e il *potere* del mutuante;

or l'evidenza del dritto lo fa rigoroso [50, 8.°]: dunque in tal caso si dovrà il prestito per giustizia. Dunque ecc.

136. *Coroll.* 1. Dunque i prestiti per sè si dovrebbero fare ancorchè niuna legge autorizzasse a ricevere interessi.

Coroll. 2. Quando il prestito è debito di giustizia, l'autorità può obbligare al prestito.

137. Prop. XXVII. La prescrizione ha la sua radice nella natura dell' uomo e della società (979 seg.). N. B. Dico *prescrizione* il modo di acquistar il dominio per lo continuato possedimento in buona fede, che dalla civil società suole determinarsi a certo tempo.

Prova. Il perpetuo dubbio del proprio possesso sarebbe sommamente molesto alla società: or il liberarlo colla prescrizione da tali molestie è suggerimento di natura [93 seg.]: dunque ecc.

Le molestie sociali sarebbero 1°. abbandonamento della cura necessaria intorno agli averi, 2.° discordie civili, 3.° dubbio individuale e domestico. — Che la natura suggerisca per rimedio la prescrizione si prova 1.° perchè il dritto di un possessore sopra le sue robe viene in collisione col dritto più *importante* e più *universale* di tutta la società alla quiete ed alla agiatezza; 2.° perchè il primo possessore negligente nel custodire merita di perdere; 3.° perchè esso parea avere abbandonato ciò che il secondo occupò.

DISSERTAZIONE V.

Leggi che reggono la società nel perfezionar sè medesima.

Art. I. — *Considerazioni generali sopra i poteri politici e loro possesso.*

138. Se la società deve ordinar fra loro gl' individui affinchè si aiutino ad ottener felicità (735 seg.), conviene che ella abbia un *essere*, e però una *unità* capace di operare, e che questa capacità

sia tale da ottener l'effetto ch'ella pretende nel governar gl' individui [6, 43] cioè l' *ordine* loro al fine. Or l' ordine si *effettua* moralmente per mezzo d' *intelletto* che conosce il fine e i mezzi, di *volontà* che coi mezzi tende al fine, (1049) adoperando giusta i disegni della mente le *forze esecutrici* [18, 2.°; 11; 24 3.°]. La società dunque debbe aver ricevuto dal Creatore il dritto di *formarsi* e mantenersi *una*, di *conoscere* fine e mezzi, di *volerli* e di *eseguire* il voluto. Questi quattro dritti o facoltà sogliono dirsi *poteri politici*; e di questi tratterà questa dissertazione.

139. *Coroll.* 1. Tutti i poteri politici possono ridursi ai poteri *costituente*, *deliberativo*, *legislativo*, *esecutivo*: giacchè tutto l'uomo si riduce all' *essere*, *conoscere*, *volere*, *operare*.

Coroll. 2. I poteri politici hanno per iscopo immediato del loro *essere* il costituire e perfezionare la società; per fine poi del loro *operare* l' ordinare fra loro gl' individui associati, cioè adempire i doveri di ordine *civico:* appunto come la *vita*, *l'intelletto*, *la volontà*, *la forza motrice* costituiscono l' individuo nel suo *essere*, e tendono ad operare per conseguire felicità individuale.

Coroll. 3. Mai non possono in una società venir meno questi *poteri*, benchè possano passare da uno ad altro possessore.

Coroll. 4. (735, 726). L' ordine *politico* è subordinato al *civico*, questo alla felicità degl' individui.

140. Prop. I. Tutti i poteri politici appartengono alla sociale autorità (990 seg.).

Prova. Essi sono il *mezzo* per ottenere l' ordine e il fine della società; dunque debbono essere in chi è principio dell' ordine al fine. Or questo principio è l' autorità [58 seg.].

141. *Coroll.* 1. (508). Chi non ha *tutti* i poteri politici non ha *tutta* l' autorità, e però non è *interamente sovrano* (530 seg. LXVI); giacchè *sovrano* è il possessore di autorità suprema indipendente [71].

Coroll. 2. Uno stato ove i poteri politici sono legittimamente divisi non è vera monarchia [85, 3.°], benchè la esecuzione sia in mano di un solo.

Coroll. 3. (1254). Benchè possa uno stato essere legittimamente poliarchico, pure il governo ha e deve avere essenzialmente una certa *unità*, per cui forma *un solo corpo* governante. L'assoluta *division di poteri* è dunque contraddittoria.

142. Prop. II. I poteri politici possono possedersi da persone diverse; e ciò or per *dritto* or anche per *solo fatto*.

Prova della 1. parte (521 seg., 1240 seg.). La prima prova è il *fatto* storico; ma questo si comprende filosoficamente considerando la mutua distinzione e relazione dei quattro poteri. Essi sono *distinti* quanto è distinto l'*essere* dall'*operare* interno, e l'*interno* dall'*esterno*: dunque possono dividersi. Sono reciprocamente subordinati (1254), giacchè l'eseguire dipende dal volere, il volere dal conoscere [24, 3.°; 15], il conoscere dall'essere [7 e 9]: dunque possono armonizzarsi coll'*ordine* benchè sieno divisi di *fatto*; e così possono costituire l'*unica* autorità in *molti* possessori. Dunque ecc.

Prova della 2.ª parte. Questi poteri esigono *forze* anche *materiali*, e si adoprano intorno ad oggetti *materiali* [45]: or gli oggetti e forze materiali vanno soggetti a violenza, cioè a fatto senza dritto *antecedente* [105], ma che talora produce dritto *conseguente*. Dunque ecc.

La minore per la prima parte è evidente: si dimostra la 2.ª cioè che il *fatto senza dritto* può produrre *dritto* e però poteri politici. (663 seg.). Un *tal* fatto produce *dovere* di riparare il torto [109 seg.], or il *dovere* è accompagnato dal *dritto* di adempirlo [50, 5.°]: dunque *può* un tal fatto produrre un qualche dritto (47). Si dimostra di più che realmente talor lo produce (665). Un fatto, per cui si acquista, benchè ingiustamente, una cosa, produce *nell'acquirente* il dovere di non abusarne: or il lasciarla perire con danno altrui

sarebbe un abusarne: dunque il fatto obbliga a non lasciarla perire. Dunque dà dritto a far sì che non perisca.

143. *Coroll.* 1. Siccome l'*essere* della società consiste nell'unità, di ordine al fine; *far che essa non perisca* vuol dire *ordinarla* al suo fine.

Coroll. 2. Chi per *fatto* violento ne invade il governo, ha *dovere*, e però *dritto*, di *ordinarla* al suo fine, cioè ha *Autorità* [58].

Coroll. 3. Ma questa autorità egli l'ha *ingiustamente*, giacchè il *fatto* violento è forza *personale* e però non produce *dritto* alla autorità [84, 2.°]: benchè tal forza *debba*, finchè dura, usarsi in pro della società, e però produca autorità [67, 2.°].

144. Prop. III. Il sovrano (monarchico o poliarchico) non perde per natural dritto l'autorità abusandone, benchè meriti coll'abuso di venirne spogliato (1014 seg).

Prova della 1.ª parte. Il *possesso* dell'autorità è causa dell'uso, e l'*uso* è effetto del possesso: or la causa naturalmente non dipende dall'uso. Dunque ecc.

Prova della 2.ª parte. (1025 seg.). Il disordine sociale dee [106, 1.°] ripararsi: or la prima delle riparazioni è toglierne la causa. Dunque ecc.

145. *Coroll.* 1. (1025 seg. 1033 seg. LXXIII). Chi ha dritto a rivocare o abolire in qualche modo il *fatto* che è titolo al possesso di autorità, può è dee valersi di tal dritto per riparare il disordine della persona che la possiede [107 seg.]; e valersene secondo le norme di giustizia [111]. (1043 seg. 1133).

146. Prop. IV. I poteri politici sono *per sè alienabili*.

Prova. (992 seg. CIII, CIV). Il loro possesso non è *per sè* congiunto con un dovere: or il dritto è inalienabile soltanto [50. 5.° e 9.°] allorchè va congiunto con tal dovere. Dunque ecc.

Coroll. 1. Dunque possono trasmettersi per eredità, per contratto ecc.

Art. II. — *Del poter Costituente.*

147. Prop. V. La costituzione di ogni società ha due elementi : uno di ordine astratto, l' altro di giustizia applicata (337 seg. 443 seg. 597 seg. XXXIX). N. B. Chiamo *costituzione* la relazione che passa fra le persone *sociali* [61, 2.°] e le persone *fisiche*: o in altri termini la *distribuzione organica dei poteri politici agl' individui associati* (504 seg. 531).

Prova della 1. parte. Tutti i poteri politici sono ordinati ad un fine universale ed astratto [139]: or il fine è principio di ordine morale (12, 1.°): dunque l' ordinamento de' poteri politici dipende da un principio universale, e però astratto.

Prova della 2 parte. (LXXVII). Ogni società nasce da un fatto concreto [47 seg.] : or questo fatto dee moralmente sotto l'influenza di giustizia [51, 1.°) produrre relazioni determinate. Dunque ecc.

148. *Coroll.* 1. (1057 seg.). Il potere costituente dee rispettare amendue questi elementi: e a norma di questi operare nel costituire la società.

Coroll. 2. Una società, che nel costituirsi li trasgredisce è senza basi naturali, e però vacilla.

149. Prop. VI. Il poter costituente dee procacciare alla società che egli organizza la massima unità ed efficacia possibili (208 seg. 454 seg.).

Prova. La società è *cooperazione* di molti al ben comune , ossia *unione* di *azione*: or la perfezione della *unione* è la unità; la perfezione della *azione* è l' efficacia [5, 4.°]: dunque ecc.

Coroll. 1. (1060 seg. 871 seg.). Dunque dee procurare unione di pensare e di volere.

Coroll. 2. (744, 1054 e 803). E però somma rettitudine nel rispettar ogni dritto [91]; giacchè solo il *dritto* è capace [50, 3.°] di

unire tutte le menti e le volontà, laddove l'*utile* ossia l'*interesse* le divide [55, 1.°].

Coroll. 3. (1107, 1109). Dee parimente darle e materiale *unità* ed *efficacia*, e però il massimo sviluppamento nelle forze *materiali:* giacchè per assicurar l' ordine esterno [45] queste pure son necessarie.

150. Prop. VII. Il poter costituente deve organizzare la società governata e la governante.

N. B. (1157 seg.). Intendo per *organizzare* il formare nel tutto sociale varie parti aventi ciascuna la propria funzione armonizzata colle altre per conseguire il fine comune.

Prova. (690 seg.). La unica autorità dee muovere tutto il material corpo della società [59, 2.°]: or un solo superiore non può da sè muovere tanta mole, ma abbisogna di molti cooperatori; questi debbono operar ciascuno sopra una parte determinata della moltitudine [71, 3.°] governata, volgendola secondo le norme dell'autorità. Dunque avremo *varie parti*, *e armonia di funzioni.* Dunque ecc.

151. *Coroll.* 1. (1058 seg.). Questa organizzazione non deve offendere i dritti anteriori [149].

Coroll. 2. (1060). Salvi questi dritti, è opportuna la *unità* anche nelle forme esterne, territorio, abitudini, vesti, abitazioni ecc.

152. Prop. VIII. Il poter costituente deve stabilire nella società un germe durevole di sociale onestà (1151 seg.).

Prova. (556, 1110 seg.). Senza questa i governatori tenderanno ad opprimere, i governati a ribellare: la pura compressione materiale di questi sentimenti non darebbe alla società nè felicità nè solidità, giacchè non forma l' operar naturale dell' uomo nè la sociale *unità* di voleri [43] che debbono ordinarsi colla onestà [46, 28]. Dunque ecc.

153. *Coroll.* 1. (885, XCIII). Dunque la prima base di costituzione debbe essere la vera religione [33 seg.].

Coroll. 2. (XCIV). Il primo requisito in chi dee governare, fede e pietà veraci ed illibate.

Art. III. — *Poteri deliberativo e legislativo.*

154. Prop. IX. Scopo del Poter deliberativo è il conoscere lo stato presente, il fine sociale, i mezzi teoretici e pratici. (746 seg. 1065 seg. 1069 seg.).

Prova. Il poter deliberativo dee guidar l'autorità nell' ordinar al fine la società; or per ordinare al fine si dee conoscere il *punto* da cui si parte, il *termine* a cui si mira, il *mezzo* per cui si giunge. Dunque ecc.

155. *Coroll.* 1. Retto sarà il poter deliberativo quando vi sieno rappresentati TUTTI *i bisogni*: e però

Coroll. 2. (1101). Il solo contrasto degl' interessi non ne forma la perfezione, se non vi sieno ammessi a rappresentanti i miserabili: il che sarebbe per altro verso disdicevole.

Coroll. 3. (556). Dunque il puro organismo materiale non può render perfetto il poter deliberativo [152].

Coroll. 4. Rettitudine somma negl'intenti e specialmente nell'intento finale è principio di ogni deliberazione: perizia somma delle cose e degli uomini ne è la perfezione.

Coroll. 5. (1070). Ogni governo abbisogna di tal potere; per conseguenza ogni governo (e monarchico e poliarchico) deve organizzarlo o per *ispezione*, o per *rimostranza*, o per entrambe.

Coroll. 6. Ogni sovrano deve aprire alla verità libero accesso: e chi è costituito per ufficio organo di cognizione sociale, è gravemente reo se tace.

156. Prop. X. Il poter legislativo dee dettar leggi *giuste*, *utili*, *convenevoli* (1079 seg.).

Prova. Il poter legislativo dee conformarsi all'ordine nel fine, nei mezzi teoretici, nei mezzi pratici per arrivare dallo stato presente al termine di felicità [156]. Il *fine* debbe essere *onesto* [43, 3.°] e però farà *giusta* la legge; i mezzi *teoretici* sono quelli che secondo la natura delle cose ottengono il bene voluto cioè sono *utili* [11]; i mezzi *pratici* sono quelli che secondo la natura del cuor umano, riescono a muoverlo; cioè sono *convenevoli* all' uomo. Dunque ecc.

157. *Coroll.* 1. (1081 seg.) La legge è *per sè costante;* ma per la mutabilità delle cose e degli uomini debb'essere *mutabile*, giacchè dalle *cose* ripete la sua utilità, dagli *uomini* la convenevolezza.

158. Prop. XI. La legge dee nascere dalla *suprema* autorità *competente* (1089 seg.) N. B. *Competente* è l' autorità quando ordina nelle *persone* a lei *soggette* le *azioni ordinabili* al fine sociale.

Prova della 1. parte. 1. La legge è volizione sociale, e però atto morale della società: or la società opera moralmente nel solo superiore [68]: dunque ecc.

2. Una è l'autorità benchè divisa in molti [59, 2.°]: dunque ella è *suprema.*

3. La volizione sociale ordina gli associati al fine: or solo la suprema autorità può ordinarli tutti in tutto. Dunque ecc.

Prova della 2. parte. Niuno può ordinare se non cose da sè dipendenti: dunque ogni legge dee nascere da autorità *competente* — La premessa è evidente, giacchè l' *ordinamento* è effetto dell' *ordinatore*: or l'effetto dipende dalla causa.

159. *Coroll.* 1. (1086 seg.) La legge è *universale*, cioè ordina tutti coloro che si trovano nelle circostanze da lei contemplate.

Coroll. 2. (1096 seg.). Debb' essere *pubblica* e *chiara* giacchè dee muovere *tutti* per via di *dritto* [50, 1.° e 2.°] conosciuto dalla ragione.

Coroll. 3. (1094 seg.). Debbe essere moralmente *possibile* e però non può esigere il sommo della perfezione.

Coroll. 4. (1098). Debbe essere *efficace* e però muovere l'uom tutto quanto [93 seg.].

Coroll. 5. (1099) *Proprio* della legge è *comandare*, *permettere*, *vietare* e *punire*: giacchè chi non ha autorità non potrebbe esercitare veruno di questi atti sopra i suoi uguali [51, 1.° e 3.°].

ART. IV. — *Potere esecutivo.*

160. PROP. XII. È necessario nella società un potere esecutivo.

N. B. Dicesi *potere esecutivo* l'autorità di applicare agl'individui in concreto le generali disposizioni.

Prova. Le leggi parlano generalmente, e però non sono *per sè* applicate a verun individuo: or egli è necessario che vengano applicate individualmente, altrimenti gl' individui non ne sarebber mossi efficacemente: dunque è necessario un potere che le vada continuamente applicando. Dunque ecc.

161. N. B. (1049). Le leggi riguardano or le *persone* or le *cose* [158]: dunque il potere esecutivo deve applicarsi ad entrambe (*governo*, *amministrazione*). La esecuzione può incontrare ostacoli or di *dritto* or di *forza*: dunque il potere esecutivo deve applicar le leggi con *autorità* di chiarire il dritto, con *forza* atta a reprimere la resistenza (poter *giudiziario*, *milizia*).

Coroll. 1. Il poter *esecutivo* è dunque un complesso dei poteri *governativo*, *amministrativo*, *giudiziario*, *militare*.

Coroll. 2. (990). Questi poteri appartengono essenzialmente al *sovrano* [141].

162. PROP. XIII. La *scelta* degli ufficiali appartiene al sovrano (1138 seg.).

N. B. *Ufficiali* sono i governanti subordinati che governano con autorità derivata, (diversi dai superiori ipotattici che governano con autorità propria ma subordinata) [71, 4.°].

Prova. (1137). La direzione dei governati si ottiene per mezzo degli ufficiali: or tocca a chi governa imprimere tal direzione secondo che gli detta la sua coscienza [59, 3.° 68 seg.]: egli dunque dee secondo essa *scegliere* gli ufficiali.

163. *Coroll.* 1. Questa *scelta* inchiude l'esaminarli, il formarli, il punirli ecc.

Coroll. 2. (1061, 1147 seg.). Tanto più perfetto è il *governo*, quanto più perfettamente si trasfonde negli ufficiali, e poi nei governati il pensiero e la volontà *onesta* del legislatore: nel che consiste l'unità e perfezione dello spirito *pubblico* (455 seg.).

Coroll. 3. Questa unità non potendo esser perfetta se non per la *verità* e pel *dritto*; verità e giustizia sono dunque i veri principii della *ragion di stato*, e i veri fondamenti di buon governo e di sociale felicità (1051, 1054).

Coroll. 4. (1062). La onestà degli ufficiali è la miglior salvaguardia delle leggi.

164. Prop. XIV. Il potere esecutivo dee mirare ad aumentare la ricchezza sociale (1151 seg.).

N. B. La ricchezza può dirsi sociale in due sensi, o perchè appartiene agli associati, o perchè appartiene alla società (1282 seg.), l'autorità deve *ordinare* per riguardo alla prima ciò che conviene al pubblico bene, ma non può *consumarla*: la seconda può *usarla* o *consumarla*, secondo che giudica spediente a ben pubblico. Questo *usare* la ricchezza comune in ben comune è *amministrare*: l'ordinarla è più propriamente un *governare*, giacchè *governare* è, non già *operar* da sè, ma *guidare* chi opera [91].

Prova. La ricchezza è mezzo efficacissimo di esecuzione e di natural felicità: Dunque ecc.

165. Prop. XV. La sociale autorità ha dritto ad imporre *gravezze* (1177 seg.).

N. B. *Gravezza* diciamo ogni obbligazione imposta dall' autorità ai sudditi d' impiegare in ben comune un valore qualunque di cui essi hanno il dominio.

Prova. Al bene della società non sempre bastano i mezzi tratti da volontario concorso: or l' autorità dee promuovere colla forza morale e fisica [92, 2.°] il ben comune; dunque è in dovere, e però ha dritto, di obbligare i sudditi colla forza morale e fisica a contribuirvi.

166. *Coroll.* 1. Il suddito è obbligato a contribuirvi secondo il giudizio del supremo ordinante.

Coroll. 2. Il supremo ordinatore non ha dritto a gravezze che non sieno in ben comune.

Coroll. 3. Le gravezze debbono esser ridotte al minimo possibile, salvo il fine: giacchè quando senza esse il fine potrebbe aversi, esse sono in danno e non in bene comune.

Coroll. 4. Debbono esser tali che non allettino al male morale, anzi ne distornino; giacchè l' *onestà* è il primo dei beni sociali [43, 3.°].

167. Prop. XVI. Le gravezze richieste dal ben pubblico *necessario* debbono esigersi per legge assoluta: quelle pel pubblico *ornamento* e *comodo*, per legge consentita o espressamente o implicitamente dai contribuenti.

Prova della 1.ª parte. Nessuno dei soci può ricusare giustamente di concorrere a ciò che è *necessario* pel ben pubblico; dunque tali gravezze possono esigersi per dritto rigoroso: dunque ecc.

Prova della 2.ª parte. (1178). Il dritto maggiore dell' individuo non può collidersi dal dritto minore [92; 50, 7.°] della società; or l' *ornamento* e *comodo* sociale è un dritto minore che la *necessità* degl' individui; dunque il dritto della società ad *ornamento ed agi*

non collide il dritto degl' individui al *necessario* sostentamento. Ma quando si chiede forzatamente può accadere che si tolga agl' individui il necessario, dunque non è lecita gravezza assoluta per ornamento ed agi. Dunque ecc.

168. *Coroll.* 1. (1181). Giustissima dunque è la gravezza che ferisce le derrate men necessarie, giacchè chi le consuma è libero ad astenersene.

Coroll. 2. (1178 4.). Giusta parimente è quella gravezza che viene sopportata da chi si gode il pro: giacchè è più volontaria [129].

169. Prop. XVII. Giustissimo nelle gravezze è il sistema *progressivo* (1178, 3).

N. B. Dicesi *progressivo* il sistema delle gravezze, quando prende per regola di giustizia distributiva non già la cifra che esprime i valori posseduti, ma la necessità maggiore o minore dei possidenti.

Prova. La necessità del vivere sociale è subordinata alla necessità di *essere* [43, 5.° 140, 4.°] : dunque non è giusto togliere il necessario alla esistenza per darlo al ben sociale: dunque la necessità dei possidenti dee rispettarsi dalla società. Or la necessità è graduata, e trascorre per una scala insensibile diminuendo a poco a poco, finchè giunga all' agiatezza, alla ricchezza ecc.; dunque la società dovrà rispettar la necessità in proporzioni diverse. Dunque ecc.

170. Prop. XVIII. Il *poter giudiziario* è necessario in una società.

N. B. Dico *giudiziario il potere di definire autorevolmente sopra i dritti*.

Prova. (928 seg., 1186 seg.). La società consiste nella cooperazione, or la cooperazione cesserebbe, se ogni socio giudicasse diversamente intorno al dritto, giacchè dal dritto dee muovere l'operar sociale [91]: nè può esservi uniformità costante di giudizii se essi non sieno armonizzati da un principio di unità, quale è

nella società concreta il superiore. Dunque è necessario che il superiore giudichi dei dritti *con autorità*, cioè *obbligando i sudditi a conformarvisi*. Dunque ecc.

173. *Coroll.* 1. (1187). Il giudice dunque non è un semplice arbitro, a cui si obbedisca per volontaria convenziono.

Coroll. 2. (1186). Egli partecipa l' autorità sovrana, e parla in virtù di questa, e a nome di lei; e però nelle materie di sua competenza.

Coroll. 3. (1191). Dunque ove sono società diverse, e però *fini* diversi e *competenze* diverse, un giudice non può intromettersi nella *competenza* dell' altro [160].

174. Prop. XIX. Lo scopo del poter giudiziario è il *pieno*, *pratico e notorio trionfo del giusto* (1193 seg.).

Prova della 1. parte. Lo scopo di esso potere è pronunziar un giudizio: or un giudizio dee dir il vero senza nulla mescolarvi di falso: Dunque ecc.

Prova della 2. parte. Il giudizio sociale si pronunzia per armonizzare le operazioni dei soci [172]: or nulla otterrebbe nelle operazioni, se si limitasse a far *sapere* chi ha ragione senza farla *praticamente* ottenere. Dunque ecc.

Prova della 3. parte. Scopo del gindizio è che il giusto si eseguisca (1195 seg.); ora i malvagi diverrebbero audaci a violarlo, i buoni timidi a sostenerlo, e però non si eseguirebbe, se non fosse *notorio* che nei tribunali la giustizia è sostenuta. Dunque ecc.

175. *Coroll.* 1. (854, 1205). Necessario è dunque un qualche grado di pubblicità nei giudizii ove l' autorità è fallibile.

Coroll. 2. (1214 5.). Il giudice debbe essere sostenuto da una forza a cui niun privato possa sperar di resistere.

Coroll. 3. (1197 seg.). Il poter costituente dee dare ai tribunali una forma che atti li renda ad ottenere questo scopo.

176. Prop. XX. (1217 seg.). Una società di ordine puramente *a* naturale esige *forza fisica*; e tre specie di tal forza, cioè forza *civica, politica e guerresca*.

Prova della 1. parte. Ogni natural società dee promuovere il bene esterno, il quale può turbarsi colla violenza, cioè colla forza ingiusta: or la forza *ingiusta* non può comprimersi col dritto ossia forza morale, ma sol colla fisica. Dunque ecc.

Prova della 2. parte. Il bene sociale può turbarsi della violenza or di cittadini contro cittadini, or di cittadini contro la società, or di altra società assalitrice; la prima sarebbe violenza contro l' ordine civico, la seconda contro il politico, la terza contro l'internazionale: la società dee contrapporvi reazione proporzionata: dunque la forza sociale deve operare in questi tre ordini. Dunque ecc.

177. *Coroll.* (1218 seg.). Perfetta sarà la forza sociale quando sarà *superiore* ad ogni resistenza, *sicura* di tale superiorità, *pronta* nel superare gli ostacoli, *economica* nei mezzi.

DISSERTAZIONE VI E VII.

Leggi che reggono moralmente l' operare di una società indipendente verso le altre.

178. Le società, come gl' individui, possono considerarsi in tre diverse relazioni colle lor simili: 1. nella relazione astratta stabilita dal principio di società, ossia dal dovere di far altrui bene: 2. in

---

a Se un Dio istitutor di società volesse usarvi la sua onnipotenza a difenderla, una tal società avrebbe l' onnipotenza divina a sostegno invece della forza fisica.

tal relazione ridotta al concreto da un incontro passaggero: 3. in tal relazione resa costante da un fatto durevole. Considerando la prima di queste relazioni noi ne ricaviamo il principio generale della società: considerando la seconda le leggi di giustizia fra uguali: considerando la terza quelli di autorità e di sudditanza. È questa in breve la materia delle dissertazioni VI e VII.

ART. I. — *Della prima legge di società internazionale.*

179. PROP. 1. Le nazioni debbono scambievolmente amarsi (1252 seg.).

N. B. Chiamo qui *nazione* una società pubblica indipendente, prescindendo dalle altre proprietà che si potrebbero comprendere in tal vocabolo.

Prova. Le società sono enti *morali simili;* or questi si debbono amore scambievole. Dunque ecc.

Si mostra la minore. Amore significa voler il bene altrui: or enti morali debbono volere il bene, cioè l' esecuzione dell' intento del Creatore; il quale negli enti simili è simile. Dunque enti morali simili debbono voler per gli altri quel medesimo bene che voglion per sè. Dunque si debbono amore scambievole.

180. *Coroll.* 1. Siccome l' intento del Creatore rispetto alle società è che coll' *ordine* sociale procurino la esterna *felicità* individuale ordinata ad ottenere la *eterna* colla pratica d' interna *onestà* [45, 43]; così ogni società deve bramare alle altre 1. la *pace*, che è tranquillità dell' ordine sociale: 2. la *perfezione materiale* da cui nasce *felicità* esterna; 3. l' *onestà* del vivere; 4. la retta direzione al Bene sommo.

Coroll. 2. Alla brama dee congiungersi la real cooperazione [24, 3.°].

181. Prop. II. Questo amore si pratica fra le nazioni per mezzo dei loro sovrani (1251 seg.).

Prova. Questo amore è atto morale: or le società non hanno *socialmente* morale operazione fuor del superiore [68]. Dunque ecc.

182. *Coroll.* 1. (1253 seg.). Siccome nel superiore l'*uomo* è distinto [61, 3.°] dall'*autorità*, così nel sovrano altro è l'amicizia *personale*, altro la *internazionale:* quella vuole il bene dell'uom governante, questa della società governata.

Coroll. 2. (1253 seg.). L'amicizia personale mai non dee superare nè violare la internazionale: anzi nel conflitto dee cedere a questa [50, 7.°].

Coroll. 3. Ogni sovrano dee bramare alle altre nazioni *pace, prosperità, onestà, religione* [180, 1.°]: e dee secondo le leggi di giustizia cooperarvi.

Art. II. — *Relazioni concrete fra nazioni considerate nella loro natura specifica.*

§. I. — *Nello stato pacifico.*

183. Prop. III. Se si prescinde da fatti positivi tutte le nazioni sono uguali in dritto.

Prova. (1249, 1252). Prescindendo dai fatti positivi, ogni nazione non ci presenta se non le relazioni naturali, e però i dritti di sua natura specifica ridotta al concreto: or tutte le nazioni hanno la stessa natura specifica: dunque tutte sono nelle stesse relazioni, ed hanno gli stessi dritti anche in concreto, se per fatti positivi non sieno scemati.

184. *Coroll.* 1. Dunque, anteriormente a fatti positivi, ogni nazione è pienamente indipendente ovunque non urti nei dritti delle

altre: nella collisione poi di questi dritti, quello che secondo ragione è più forte dovrà prevalere [92, 50 7.°].

185. Prop. IV. Secondo natura nessuna nazione può *in origine* venir obbligata a dipendere da un' altra se non o per suo delitto o per suo consenso (1275, 1331 seg.)

N. B. Dico *in origine*, perchè stabilita una dipendenza legittima, questa potrebbe produrne altre.

Prova. Ogni nazione *in origine* è, anche concretamente, *società indipendente* [71 N. B.] per dritto: or questo dritto non si perde se non per delitto o per consenso. Dunque ecc. — Dimostro la minore. Il dritto è forza morale maneggiata dalla volontà [50, 51]: può dunque scemare o per sè o per la cessazione della volontà. Il *dritto* per sè non può esser distrutto se non dal *torto*, il quale nell' ordine sociale si chiama *delitto*: il cessare dalla volontà d' indipendenza è *consenso* alla dipendenza. Dunque ecc.

186. *Coroll.* 1. (1376). La sola inferiorità di *fatto* nelle dovizie materiali o intellettuali non può *obbligare* la nazione più debole a dipendere dalla più forte: ben potrà per altro darle *occasione* di volontario *consenso* a dipendenza [87, 4.°.]

N. B. Il *fatto naturale*, che forma un terzo elemento [83] di dipendenza per l' uomo individuo, non rende suddite le nazioni, perchè esse non *nascono* per via di generazione e non abbisognano della educazione materiale e morale come il fanciullo: se non avessero almeno il *necessario* per esistere materialmente e moralmente non sarebbero *società indipendenti*, ma formerebbero parte di altra maggior società.

187. Prop. V. Una nazione, chiamata dalla nguale in sussidio pel mantenimento dell' ordine politico, dee prestarle soccorso (1267 seg.).

Prova. Ella dee volerne e procacciarne *la pace* ossia *tranquillità ordinata* [180]: or questa consiste principalmente nella sicurez-

za dell'*essere*, il quale dipende dall'ordine politico. Dunque dee procacciarne l' ordine politico. Dunque ecc.

188. *Coroll.* 1. (1267). Dunque dee prima esaminare i dritti a possedere l' autorità, ed a chi ha il dritto assicurarne il possesso: altrimenti potrebbe accadere che fosse, non mantenitrice, ma sovvertitrice dell' ordine.

Coroll. 2. (1268). La nazione soccorritrice non ha *autorità* sopra quella che viene aiutata: il soccorso è un *debito* di amor internazionale, non un *dritto* di comando.

Coroll. 3. Dunque non può imporle costituzioni o leggi, ma solo ristabilirne l' *autorità*; e a questa poi tocca il correggerne la costituzione e le leggi secondo il bisogno [141].

Coroll. 4. (1272). Ad una nazione, ove l' autorità legittima sia incatenata, è lecito prestar soccorso, anche non implorato: ma quando l' autorità è attiva, un tal soccorso fra *nazioni uguali*, è invasione.

Coroll. 5. (1274, 667, 670 seg.). Ufficio delle nazioni è il ristabilire sul trono chi ne fu ingiustamente spogliato: giacchè esse non dipendono dalla *civica* autorità posseduta dall' usurpatore [53, 2.°; 144, 3.°]: e le loro relazioni riguardano immediatamente l'ordine politico [182, 1.°] la cui autorità appartiene per dritto al *pretendente*.

189. Prop. VI. Non è lecito (fra nazioni uguali) recar soccorso *autorevolmente*, vale a dire con mezzi proprii della sociale autorità, ad individuo di straniera nazione, che si dica oppresso [1271].

Prova. 1. L' autorità sovrana di una nazione è uguale a quella dell' altra; dunque da questa non può esser riordinata. Dunque ecc.

2. Non si può dar ragione ad uno dei litiganti, senza udir la controparte, ed esaminarne le difese; converrebbe dunque citarla

ed intromettersi nel suo governo; il che è ufficio solo di autorità protarchica: or fra nazioni uguali e straniere non vi è protarchia: dunque non può darsi tale ispezione. Dunque ecc.

3. Se si desse tal dritto non vi sarebbe più quiete negli stati, nè efficacia nei giudizii. Dunque ecc.

190. Prop. VII. Il delitto ostinato è principio di dipendenza fra le nazioni. (1331 seg., 641 seg.). N. B. Dico *ostinato*, perchè un primo delitto può venir riparato, e la riparazione ristorar i dritti.

Prova. Una nazione offesa ha dritto di distruggere la forza ingiustamente lesiva, giacchè ha dritto di mantenere la propria incolumità secondo ragione [53]: or non può tal forza distruggersi nel colpevole *ostinato*, senza scemarlo di quella libertà di cui abusa, cioè della indipendenza. Dunque la nazione offesa ha dritto a scemar di indipendenza la delinquente. Dunque ecc.

191. *Coroll.* 1. La nazione che giustamente si difende divien superiore per dritto, ed acquista sulla delinquente il *dritto* di ridurla alle vie dell' ordine; anzi ne ha il *dovere* [53, 64].

Coroll. 2. Dunque ha dritto non solo ad esigere riparazioni pel passato, e sicurezze pel futuro ma anche ad infliggere castigo proporzionato al delitto [106 seg.].

Coroll. 3. (649 seg.). Questa proporzione richiede al delitto sociale pena sociale, all' individuale pena individuale, ecc.

Coroll. 4. Riguardo al danno è facile comprendere la proporzion del compenso: riguardo al pericolo le proporzioni debbono preponderare in favor della nazione offesa , giacchè la sociale autorità ha per *primo* debito l'assicurare *ai suoi* la pace e la prosperità [59].

192. Prop. VIII. La superiorità *in dritto* di una nazione sull' altra, comunque sia acquistata, obbliga la superiore a procacciare all' altra felicità (657 seg.).

Prova. La superiore acquista o in parte o in tutto la sociale au-

torità sulla inferiore: or la sociale autorità è obbligata ad ordinar i sudditi a felicità [59, 2.°]. Dunque ecc.

193. *Coroll.* Dunque un conquistatore, ancorchè, per giusto gastigo, possa impor qualche pena ai conquistati, pure ha limiti severi al suo sdegno circoscritti dalla natura.

194. Dal fin qui detto apparisce quali sieno le relazioni fra le nazioni, e i loro dritti per conservarsi nella sociale unità e pace: passiamo a dire della *prosperità* [180] a cui esse debbono reciprocamente cooperare, comunicandosi i beni materiali e morali.

Prop. IX. Le nazioni possono possedere e civicamente e politicamente, ed escludere dal loro dominio i vicini (1281 seg.).

Prova della 1 parte. (735, 1045 seg.). Le nazioni abbisognano di mezzi non meno che gli individui, per conservarsi [54 seg.]; il conservarsi è loro *dovere* e però *dritto* [140, 2.°]: dunque dovere e dritto è il possedere questi mezzi.

Prova della 2 parte. (1282). I mezzi sono e di ordine civico come *comprare*, *vendere* ecc.; nel che il governo tratta da uguale ad uguale coi privati con cui viene a contratto; e di ordine politico, come le leggi *successorie*, *commerciali*, *esattive* ecc., in cui egli ordina intorno ai beni materiali dei privati ciò che occorre a ben pubblico. Or il governo ha dritto a disporre dei beni materiali in queste due maniere [166]: dunque possiede e civicamente e politicamente.

Prova della 3 parte. (1281, 1295). Questi mezzi usati che sieno da una nazione, non possono ordinariamente usarsi dall' altra: dunque la nazione che possiede ha dritto in tal caso ad escluderne ogni altra.

Coroll. 1. Se l' uso dell' una non impedisce quello dell' altra non vi può essere dominio esclusivo: e però l' escludere da beni *comunicabili* è ingiustizia e disamore internazionale.

Coroll. 2. (1302 seg.). La legge fra le nazioni dee, nello stato normale, favorire il commercio scambievole, giacchè il commercio comunica dei beni, non sol senza danno ma con vantaggio scambievole.

Coroll. 3. Uno stesso fondo può aver due padroni di ordine diverso, ma non due padroni esclusivi nell' ordine medesimo. Dico esclusivi, perchè non ripugna la comunione di molti associati, i quali *non si possano escludere* scambievolmente.

195. Prop. X. Le nazioni si debbono scambievolmente la cognizione del vero, quando questo è necessario alla condotta dei loro interessi (1306 seg.).

Prova. Esse debbono aiutarsi al bene sociale [179]: Dunque ecc.

196. *Coroll.* 1. L' escludere dalle corrispondenze internazionali senza perchè è contrario alla legge di amore e sempre debbe esservi aperta una via, pur nei tempi di reciproca nimistà.

Coroll. 2. (1307 seg.). Ogni violazione o di chi porta o di chi riceve ambasciate è delitto enorme contro la società internazionale, giacchè ne distrugge fin la radice.

197. Prop. XI. Nella natural relazione *uguale* , una nazione ha dovere di promuovere la onestà fra le vicine, ma non ha il dritto di forzarle a riceverla (1385 seg.).

Prova della 1 parte. La onestà è il primo dei beni sociali [43, 3.°]: Dunque ogni società dee volerlo alle vicine.

Prova della 2 parte. 1. L' onestà è scopo dell' ordine sociale [43, 4.°]: quest' ordine ha in ogni nazione un ordinator *supremo* indipendente [71 , N. B.]: all' indipendente il suo uguale non può dar legge [160]: dunque neppur forzarlo a riceverla [163].

2. Ogni nazione per *sè* ha dritti uguali nel giudicare intorno a ciò che è onesto [184 , 2.°]: dunque niuna ha dritto ad estor-

cere dall' altra una opinione qualunque: altrimenti questo dritto sarebbe reciproco, e però frustraneo.

198. *Coroll.* 1. (1308 seg.). Quel che si è detto della onestà dee dirsi della religione, parte essenzialissima della naturale onestà.

Coroll. 2. Una nazione che abbia certezza della vera religione, dee promuoverla, salvo violenza, con ogni efficacia.

§. II. — *Nello stato ostile.*

199. Prop. XII. È lecito, e talor doveroso ad una società il prendere le armi contro un offensore ostinato (1318 seg.).

Prova. Può esser questo l' unico mezzo di mantenere o ristabilir l' ordine sociale; or ogni società è obbligata a mantener quest' ordine, benchè ciò riesca in discapito di qualche individuo: dunque ecc.

La minore si dimostra. Un offensore ostinato può mettere a cimento tutti i dritti della società e perfino la esistenza e l' ordine di onestà, ossia la probità dei suoi associati. Or la esistenza e la probità sociale è un bene maggiore della vita di alcuni individui: dunque il dritto di questi è colliso. Dunque ecc.

N. B. Il cozzar violento di una società contro l' altra per difesa dell' ordine sociale suol dirsi *guerra*.

Coroll. 1. (1331 seg.). La guerra è lecita ogni qual volta è necessaria alla società per mantenersi l' ordine sociale; giacchè da quest' ordine dipende l' *essere* della società e tutti i beni e la sicurezza degli associati [43 e 50].

Coroll. 2. Ogni guerra che non sia in difesa dell' ordine è ingiusta.

Coroll. 3. (1321 seg.). Ogni atto ostile dee muovere dalla som-

ma autorità sociale; altrimenti non sarebbe un cozzar *di società*, ma d'individui, giacchè la società opera per l'autorità [68].

Coroll. 4. (1345 seg.). La guerra dee farsi con mezzi *efficaci* altrimenti se ne soffrirebbe il danno senza conseguire l'intento. Perciò una guerra impossibile a vincersi è parimenta illecita. N. B. Notisi però che *assoluta* impossibilità essendo difficile a prevedersi, non meritan biasimo certi Eroi che *volontarii* affrontano cimenti arrischiatissimi: ma lo meriterebbe l'autorità se esigesse tali sforzi dai sudditi non volenterosi.

Coroll. 5. (1350 seg.). I mezzi debbono essere tali che distruggano la forza ostile, risparmiando quanto è possibile chi non resiste.

Coroll. 6. (1326 seg.). Una guerra *necessaria* per la propria società può dal sovrano comandarsi per obbligo: una guerra *opportuna* in favor di altra società non deve imprendersi se non colle forze di chi volontariamente combatte.

Coroll. 7. (1276 seg.). Se in una società vengano socialmente sostenuti principii antisociali, in modo che divengano prossima rovina della vicina, ove altri mezzi non valgano, ha dritto a difendersi colla forza, costringendo la pervertita a ristorare le basi dell'ordine sociale e ad impedirne i delirii desolatori [119].

Art. III. — *Relazioni naturali fra nazioni ridotte a società costante da fatto particolare.*

200. Prop. XIII. Le nazioni tendono a formare società internazionale costante (1357 seg.).

Prova Le nazioni tendono a porsi in contatto stabile con altre nazioni: or dal contatto stabile nasce società costante: dunque ecc. — La maggiore fu provata [43 e 44].

La minore si dimostra (1361 seg.). Il contatto stabile di varie nazioni introduce fra esse qualche stabile unità di pensiero, qualche legame di volontà, qualche intreccio d'interessi e di operazioni: or questa triplice unità è associazione [43]: dunque ecc.

201. N. B. (1362). Questa congiunzione di nazioni può nascere da volontà libera, da dritto prevalente, da natural propagazione e propensione [73]. Onde ne siegue che

Coroll. Tre sono per le nazioni come per gl' individui i *fatti associanti*. Diremo *etnarchia* la società delle genti nata da necessità irrefragabile di natura.

202. Prop. XIV. Nella società delle genti esiste un' autorità (1364 seg.).

Prova 1. Senza autorità non si dà unità sociale [58]: or fra le genti si dà questa unità [202]. Dunque ecc.

Prova 2. Fra le genti vi è intreccio d' interessi e però contrasto: dunque debbe esservi chi possa giudicarne [172]. Or l' autorità di una nazione non ha dritto a giudicar dell' altra [173, 3.°]: dunque debb' esservi un' autorità comune.

Prova 3. Esiste un *dritto delle genti* ancor positivo; dnnque esiste un' autorità che lo determina [160].

203. *Coroll.* 1. (1592 seg.). Dunque le genti sono obbligate ad una qualche obbedienza relativamente al fine di tal società; e si dà fra esse nn principio conservator della pace.

Coroll. 2. (1368 seg.). Esistono dunque nella società internazionale tutti i poteri politici essenziali ad ogni autorità [141].

204. Prop. XV. Il fine della società ed autorità internazionale è di ordine materiale, ma diverso dalla politica.

Prova della 1 parte. Le nazioni sono società di ordine materiale: dunque la lor unione ha un fine materiale. Infatti esse tendono a conseguire esterna felicità [45].

Prova della 2 parte. (1358 seg.). Il fine di ogni società è il bene degli associati: or il bene delle nazioni è diverso da quello degli individui; dunque ecc. — Si dimostra la minore. Il bene sociale delle nazioni consiste nell' *essere atto* a felicitar gl' individui, cioè nell' avere la unità e l' efficacia necessaria a tal uopo [140, 3.° e 4.°]: quello degl' individui nella sicurezza ed ampliazione dei loro dritti. Dunque ecc.

205. *Coroll.* 1. (1395 seg., 1370 seg., 1374.). L'autorità politica non perde dunque nella società internazionale la sua indipendenza nel far il bene sociale: ma può venir impedita dal far il male [95].

Coroll. 2. L' autorità internazionale comanderebbe senza dritto se ordinasse da sè gl' interessi di una pacifica società: ella non ha dritto se non a fare il bene comune delle genti associate [95].

Coroll. 3. (1382 seg.). Pure può ingerirsi nello andamento politico di un popolo, quando vi è tale disordine da minacciar la sicurezza dei vicini. E però ha dritto a sostenere i primi principii sociali e le basi particolari dell' associazione internazionale [201, 7.°].

Coroll. 4. Deve adoprarsi principalmente ad unire le genti per quelle imprese a cui ricercasi unione di sforzi nazionali e ciò 1. nel tutelare i dritti di ciascuna contro le offese dei prepotenti: 2. nello sviluppare la cooperazione ad imprese di bene universale.

206. Prop. XVI. L' autorità internazionale *per sè* è ordinariamente poliarchica almen sul nascere (1365 seg.).

Prova. Le nazioni, tranne il raro caso di delitto *ostinato* e *punito*, sono in istato di reciproca uguaglianza [185]: or fra uguali la società prende [85, 1.°] *per sè* forma poliarchica. Dunque ecc.

207. *Coroll.* 1. Alla società internazionale debbonsi dunque applicare le leggi di società volontaria [86 e seg.]

Coroll. 2. La grave violazione del ben comune, condizione associante, scioglierà dunque i legami di obbedienza internazionale [88, 2.°] verso la ingiusta autorità.

Coroll. 3. Il maneggio dell' autorità apparterrà a chi verrà destinato a ciò dalle genti medesime [85].

208. Prop. XVII. La società delle genti dee dare a sè stessa il mantenere un organismo politico. (1395 seg.).

Prova 1. Ella è vera ed amplissima società [202 seg.]: or una vera società ha bisogno di organismo; e tanto maggiore quanto è più ampia. Dunque ecc. — La minore per la prima parte è provata [152]: la seconda apparisce dai motivi della prima; giacchè il bisogno di organismo si deduce *dalla mole*.

Prova 2. (522 seg.). Ella è società poliarchica [208]: or nella poliarchia è massima necessità di costituzione politica [88]: dunque ecc.

209. Prop. XVIII. La più perfetta etnarchia e la cristianità.

N. B. Dico *cristianità* l' associazione delle genti veramente e *rigorosamente* cristiane cioè delle cattoliche.

Si prova che ella è etnarchia. La cristianità, *supposta la rivelazione e la fede*, è una unione di nazioni legatesi per irrefragabile necessità di natura, giacchè è legge di natura l' assenso a Dio che parla [33]. Or tale associazione è etnarchia [203]: Dunque ecc.

Si prova che è la più perfetta. 1. Niun'altra può avere tanta unità, giacchè niun' altra comanda alla mente [45].

2. Niun'altra accerta ugualmente colle speranze future i sacrifizii che chiede al presente.

3. Niun' altra ha il poter legislativo sì indipendente dalla forza dell' esecutivo. Dal che ne siegue che

4. Niun' altra guarentisce meglio i sovrani, i sudditi e la loro affezione reciproca.

5. Niun' altra ha mezzi più efficaci e spirito più ardente a propagarsi.

6. Dunque niun' altra congiunge tanta *unità*, *estensione* ed *efficacia*.

210. *Coroll.* 1. Dunque, *posta la divina istituzione*, dono *tutto soprannaturale*, prescindendo anche dalla speciale assistenza della Provvidenza istitutrice, la società cristiana per sua natura sarà sempre il prototipo della social perfezione, il centro della civiltà, la società di verità e di amore, di modesto comando e di libera obbedienza; la città dell' ordine e della pace.

Coroll. 2. Dunque un vero amico della umanità dee studiarne la istituzione, riconoscerne i benefizii, ampliarne la influenza, benedirne l' Autore.

INDICE

DELLE MATERIE TRATTATE IN QUEST' OPERA

Il numero arabico indica il testo, il romano la nota.

A

E

F

I

L

N

O

P

S

T

V

INDICE

E SOMMARIO DI TUTTA L'OPERA

VOLUME PRIMO

VOLUME SECONDO



REIMPRIMATUR

Fr. Dominicus Buttaoni O. P. S. P. A. Magister.

REIMPRIMATUR

Fr. Ant. Ligi Bussi Archiep. Icon. Vicesgerens.



